



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

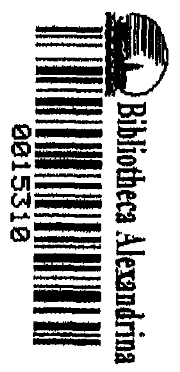
مكتب التربية العربي لدول الخليج

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الأول





صدر في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري

مناهج المستشرقين





المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

مكتب التربية العربي لدول الخليج

مناهج المستشرقين

في الدراسات العربية الإسلامية

الجزء الأول



صدر في إطار الاحتفاء بالقرن الخامس عشر الهجري

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية (الجزء الاول).ـ تونس : المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ادارة الثقافة، ١٩٨٥.ـ ٤٤٠ ص.

ق / ١٩٨٥ / ٠٩ / ٠٠٥



محتـــوى المجلـــد الأول

تقديـم

بسم الله الرحمن الرحيم

يصـدر هذا المجلد عن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية) في نطاق التعاون المشترك بين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العـربي لدول الخليـج ، وبمنـاسبـة احتفائهما بحلول القرن الخامس عشر الهجري ، مشـاركـة في الجهـود العـربيـة والاسـلاميـة والدولية التي أولت هذه المناسبة الجليلة ماتستحق من التأمـل والتـدبـر والاهتمـام، إحيـاء لمآثـر الحضارة العربية الاسلامية، وإبرازاً لدورها المتألق ماضياً وحاضراً ومستقبلا في مضمار التقدم البشري والتطور الانساني .

ولقـد وقـع الاختيار على معالجة هذا الموضوع الهام بالذات لاعتبارات متعددة، منها تصويب الأخطاء التي وقع فيها بعض المستشرقين الذين عالجوا موضوعات الفكر الاسـلامي، ومقـومـات الحضارة العربية الاسلامية وتراثها الأدبي والعلمي والأخلاقي والسيـاسي في لغـاتهم ، فأساؤوا تقديمها لقرائهم، وحرفوا مقولاتها، وشوهوا صورتها عن قصـد مبيت حينـاً، وعن جهل وسوء فهم أحايين أخرى، فكان من الواجب التصدي للمناهج التي انطلقوا منها، ومناقشة النتائج التي انتهوا إليها والرد عليها وتصويبها بما تقتضي الموضوعية، والنزاهة وروح البحث المنهجي .

ومن بين الغـايـات الأخـرى توجيه اهتمام الباحثين والدارسين المعاصرين من الشباب العربي المسلم الذين انساق بعضهم إلى التأثربهذه المناهج والانبهاربها الى الأسس التي قامت عليهـا، وإلى النتـائـج الخطـيرة التي تمخضت عنها، من تشكيك في العقيـدة، ودحض للنبـوة، وافتراء على التاريخ، وتزييف للحقائق لمساعدتهم على وعي ماتنطوي عليه من مزالق ومحاذير مبطنة بالعلمانية ، والتجرد، والموضوعية التي يدعيها

بعص هؤلاء المستشـرقين دون أن تغفـل هذه الـدراسات الالماع إلى بعض الجوانب الايجـابية والمواقف البارزة التي ظهرت في بعض الدراسات الاستشراقية، وإنصافها بما تستحق من التنويه والاشادة إكباراً للرجال الذين تميزوا بالموضوعية، وابتعدوا عن الأهواء، وتغلبت عناصر الخير في نفوسهم على عناصر التعصب والغواية .

وكـان من بين الاعتبـارات التي دعت إلى اصـدار هذا الكتـاب مشـاركـة الأمة العـربيـة الاسـلاميـة سعيهـا إلى استعادة مكانتها في الدورة الحضارية المتجددة، وإعـادة الصـلات العـريقـة والامشـاج والـروابـط التي كانت تربطها الشعوب والأمم والأجنـاس ، قبـل أن يبتـر الاستعمـار تلك الصـلات بأسـاليبـه المعـروفـة التي كان للمستشرقين دور بارز فيها بما زيفوا وحرفوا من الحقائق عن الاسلام، لأن كتاباتهم في حقيقة الأمر لم تكن تعني القارىء الأوروبي فقط في اللغات التي كتبوا بها، وإنما كانت موجهة أساسا إلى جميع قراء المعمورة الذين كانوا يتداولون هذه اللغات، وخاصة قراء هذه اللغـات من الشعـوب الإسـلاميـة التي رزحت زمنـاً غيـر قليـل تحت نيـر هؤلاء المستعمـرين، وخضـع أبنـاؤهـا للبـرامـج التي سطـرها المستعمر بكل خبث ودهاء، وباسهام فعّال من بعض المستشرقين .

إن المطـالـع لهذا المجلد سوف يلاحظ أن معظم المستشرقين ـ إلا فيما ندر ـ رغم اختـلاف أسـاليب التناول، ومناهج البحث، وطرق الدراسات ينتهون في غالب الأحايين إلى نتائج متشابهة ، من بينها :

١ ـ أن العنصـر العـربي عنصـر متخلف بفطرته، وطبيعته الجنسية، والمناخية، الأمر الذي عطل فيه دوافع الابداع والابتكار .

٢ ـ أن الإسلام دين نهي وأوامر وزجر، وكبت للحرية، والاجتهاد، الأمر الذي أنتج أمة فاقدة للشخصية خاضعة للمشيئة، مسلوبة الارادة .

٣ ـ أن محمـداً نبي العـرب والمسلمـين هو أقرب إلى الشخصيات الاصلاحية منه إلى الأنبياء المرسلين برسالة للعالمين .

٤ ـ أن دور العلمـاء المسلمـين في كل أطـوار التـاريـخ لم يتعـد النقل عن الحضـارات واللغات الأخرى نقلا حرفياً مجرداً، وأحياناً نقلا محرّفاً دونما ابتكار أو إضافة .

٥ ـ أن علاج الأمـة الاسـلاميـة ونجوتها من الكبوة يكمن في احتذاء النموذج الغربي سلوكاً وتطابعاً وثقافة .

ولقد أوكلت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى نخبة من أفاضل العلماء المسلمين الأكفياء، الاضطلاع بهذه المهمة في نطاق اختصـاص كل منهم، وتضلعـه في المـوضـوع الـذي يهتم به، فكانت استجابتهم لهذه الدعوة في مستوى المكانة التي يحظون بها، ومتجاوبة مع القصد والغايات الخالصة .

وبفضـل إسهـامهم المشكور أمكن إصدار هذا المجلد الجامع الذي لم يسبق إلى مثله تنـوعـاً، وشمـولا، وتعـدداً في المـوضـوعـات، وحرصاً على البحث والنقاش العلمي الرصين .

وإن المنظمـة العـربيـة للتـربيـة والثقـافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليـج وهما يضعان هذه الوثيقة الهامة بين أيدي القراء فإنما يأملان أن يستهدي بها العلمـاء المعـاصرون في معـالجـة القضايا المتعددة الأخرى التي ماتزال بحاجة إلى بذل جهد في علاجها ودراستها في جميع اللغات التي كتب بها المستشرقون .

كمـا تأمـل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليـج أن يقـدمـا بهـذا العمـل الجليل إسهاماً متواضعاً في خدمة الحضارة والتراث العربي الإسلامي، في ظرف تحرص فيه أمتنا على مراجعة أوضاعها، انطلاقاً من نظرتها هي إلى أحـوالهـا، واستنـاداً إلى مفـاهيمهـا وأقـلام أبنـائها بعد أن استردت مقوماتها وخرجت من سجن القهر والتسلط والتبعية الفكرية والثقافية .

والله ولـي التوفيـق ،،،،

المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم	المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج
دكتور محي الدين صابر	دكتور محمد الأحمد الرشيد

مقدمة

في تصـدير هذا المجلد بيان عن الغرض من اصداره، وتعاون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مع مكتب التربية العربي لدول الخليج غلى انجازه، والاعتبارات التي روعيت في تقديم هذا المشروع العلمي على غيره من المشروعات احتفاء بمطلع القرن الخامس عشر الهجري .

وقـد عهدت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج إلى لجنة مكونة من كل من :

ـ الدكتور صالـح خرفـي	مدير إدارة الثقافة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
ـ الدكتور محمد صالح الجابري	بادارة الثقافة بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس
ـ الدكتور علي بن محمد التويجري	نائب المدير العام لمكتب التربية العربي لدول الخليج .
ـ الدكتور محمد سليم العوّا	مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .

بالعمل على انجاز المجلد بعد أن وافقت الجهات المعنية في كل من المنظمة والمكتب على عنوانه، والغرض من إصداره .

وكان أمام اللجنة عندما باشرت عملها عدد من المسائل التي تعين عليها أن تقرر فيها مارأته أقرب إلى تحقيق الهدف من إصدار هذا المجلد ونشره. فمن ذلك تبويب المجلد وترتيبه، وتحديد موضوعاته، واختيار العلماء الذين يسهمون في تحريره .

ففي مجال التبويب كان أمام اللجنة عدد من البدائل أبرزها الترتيب على حسب الموضوعات التي تناولها المستشرقون في دراساتهم أو الترتيب على حسب أسماء المستشرقين أو على حسب تقدمهم في الزمن. وانتهى الرأي إلى التبويب الموضوعي وهو إن كان يعيبه عدم الحصر لتشعب الموضوعات التي درسها المستشرقون وتنوعها، إلا أنه يتميز بجمعه المادة العلمية في مكان واحد، وإتاحته الفرصة للنظر الناقد المتتبع لمنهج المستشرق المعني بالدراسة وتمكينه الباحث المكلف بالموضوع من التركيز ـ كما طلب خطاب الدعوة إلى الكتابة ـ على المستشرق الذي يعدّ رائدا في موضوع ما وصاحب مدرسة فيه .

وفي نطاق تحديد الموضـوعات، انتهى رأي لجنة الاعداد إلى العناوين التي ضمها المجلد كما يراها القارىء لا باعتبارها (كل) ماكتب فيه المستشرقون واهتموا به، بل باعتبارها (أهم) ماشغلنا نحن المسلمين اهتمامهم به وبحثهم له. وإلا فموضوعات الملابس والزينة والتقاليد الخاصة بالافراح والأعراس والمآتم وغيرها كثير، كتب فيه المستشرقون وأفاضوا في تدوين منقولات عن الشعوب الاسلامية وعاداتها في هذه الأمور، ولكن هذه الأبحاث ومثلها لايدخل في اهتمامنا بتجلية مناهج المستشرقين ومناقشتها وتبيين جدواها للباحثين المسلمين من جهة، وللمستشرقين أنفسهم من جهة ثانية .

وفي مجال اختيار العلماء الذين يسهمون في المجلد تحريرا، اختارت اللجنة في كل موضـوع اثنين من العلماء المسلمين ـ وأحيانا وقع الاختيار على ثلاثة ـ كتب إليهم للاسهام ببحث في الموضوع الذي حددته اللجنة لكل منهم. وقد روعي في اختيار العلماء أمران أساسيان : العلم التام بالموضوع الذي يكتب فيه، والاهتمام بآراء المستشرقين ودراساتهم في هذا الموضوع .

ولقد كان من مصادر سعادة اللجنة بعملها الاستجابة الحميدة لعدد كبير من العلماء المسلمين المستكتبين، وكان من مصادر ارهاقها ـ في الوقت نفسه ـ التردد الذي أصاب عددا آخر من هؤلاء فأوقع اللجنة في حرج كبير وفي حيرة أحيانا وتسبب في نهاية الأمر في تأجيل موعد تقديم المجلد للمطبعة غير مرة . وإذا كانت اللجنة تود التعبير عن شكرها وتقديرها لكل من ساهم في هذا العمل الجليل، فإنها لتهيب بالعلماء العرب والمسلمين كافة أن يولوا الأعمال الثقافية العامة المشتركة مزيدا من العناية، وأن تتكاتف جهودهم على تجلية الوجه المشرق لثقافتنا العربية الاسلامية ، فليس غير العمل الجماعي المنظم ـ في تقديرنا ـ سبيل إلى ذلك المطلب الأساسي الذي يلح على حملة ثقافتنا العربية الاسلامية في وجه تحديات العصر .

وقد قرأت اللجنة بحوث المجلد كلها ، وانتهت إلى عدد من القواعد العلمية رأت أن تطبق عليها وعهدت إلى عضوها الدكتور محمد سليم العوّا بإعادة قراءة الأبحاث كافة للتأكد من تطبيق تلك القواعد ، كما تم الاتفاق على أن تكون هناك مراجعة مشتركة بين المنظمة والمكتب لتجارب الطبع النهائية .

وقد رأت لجنة الاعداد كذلك أن الاستفادة المرجوة من المجلد لا تتم الّا باعداد فهارس له تضم فهرسا للموضوعات وفهرسا للآيات القرآنية وفهرسا للاحاديث النبوية والاعلام والاماكن ، وجاءت هذه الفهارس مفاتيح لما تضمنه الكتاب من بحوث متنوعة ومعلومات في موضوعات متعددة .

ولا شك أن كل عمـل علمي بشـري يحتمـل الاستدراك عليه وتصويبه وتقويمه ، وصـدق الـراغب الاصفهـاني قديمـا إذ قال : « إني رأيت أنـه لا يكتب إنسان كتابا في يومــه ، ثم ينظـر فيــه في غده إلا قال : لو غير هذا لكــان أحسن ، ولـو زيـد هذا لكــان يستحسن ... وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل استيلاء النقص على جملة البشر ».

وإن اللجنـة وهي تدرك كل الإدراك هذه الحقيقـة ، لتـرجـو أن يكون عملها نافعا للمهتمين بموضوعه ، ولتأمل أن يتفضل هؤلاء مشكورين بتوجيه ما يرونه من مقترحات أو تعـديـلات أو إضــافـات إليها لتنظر في أخذها في الاعتبار في طبعات المجلد القادمة إن شاء الله .

وإن النية لمتجهة إلى ترجمة هذا المجلد إلى بعض اللغات الأجنبية الرئيسية مثل الانجليزية والفرنسية ، وإلى بعض اللغات الإسلامية الرئيسية مثل اللغة التركية واللغة الأرديـة ولغـة الهـوسـا واللغـة السـواحلية ، والغرض من هذه الترجمات توسيع نطاق الفــائـدة بأبحـاث هذا المجلد ودراســاتـه من ناحيـة وإطـلاع الأجيـال الحـاليـة من المستشـرقـين وتـلامـذتهم على ما تضمنته تلك البحوث والدراسات والنظر إلى مناهجهم ووسائلهم في البحث والدرس .

والله سبحــانــه وتعــالى المسؤول أن يجعل هذا العمل من العلم الذي ينتفع به وهو ولي التوفيق ،،،

لجنـة إعـداد المجلـد

الفصل الأول

القرآن الكريم

القرآن والمستشرقون

الدكتور التهامي نقرة

رئيس قسم القرآن الكريم والحديث بالكلية الزيتونية

للشريعة وأصول الدين

القرآن والمستشرقون

كان لحركات الفكر الاستشراقي منذ القرن الثامن عشر قوة دفع ورواج واستقطاب أثارت اهتمام رجال الفكر الإسلامي بما كتبه المستشرقون عن الاسلام في الكتب والمجلات والموسوعات، وعن مصدريه الأساسيين، وعن النبي العربي الذي بعثه الله بهذا الدين الحنيف .

وعوامل هذا الاهتمام والاستقطاب تختلف باختلاف ثقافة المعنيين، واتجاهاتهم الفكرية من الإعجاب والتقدير، إلى السخط والتحقير . وأهمها :

١ - **حب الاطلاع على آراء المفكرين غير المسلمين في الإسلام وفي كتابه ونبيّه، ولاسيما المستشرقون الذين نظروا إليه من عدة زوايا بحسب ثقافة كل باحث وتخصصه وهوايته** ، وقد توغل بعضهم في قضايا جزئية، وتحقيقات فرعية أفرغوا لها جهدهم، حتى ملكوا منها القياد، وصار لهم تلاميذ ومريدون يأخذون عنهم، ويستدلون بآرائهم، ويسيرون على نهجهم .

ومن حق كل أمة أن يعرف أبناؤها مايقوله الآخرون عنها في عقيدتها وأخلاقها وثقافتها وحضارتها، **كما أنَّ من حق أبنائها المثقفين أن يتناولوا هذه الأقوال بالتحليل والنقد، لأن السكوت عنها تسليم ضمني بها** ! فكيف إذا كان القائل ممن ينتمي إلى عالم متطور ومتقدم كالعالم الغربي، وكان محور قوله في الوحي السماوي المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله ؟ وقد يكون من أسباب شغف المسلمين بمطالعة ما ينتجه المستشرقون، ما أشاعه أتباعهم والمعجبون بهم عن دراساتهم من منهجية **وموضوعية في فترة كان فيها معظم العالم الإسلامي**

يتعثـر في رواسب التخلف، ويتحفـز للنهضـة، ويتـوق إلى تأسيس جامعـات متطـورة تضـاهي جامعـات الغـرب فيمـا اشتهـرت به بحوثها العلمية، وتوثيقها للنصـوص وفحصهـا ونقـدهـا ، واستقراء مايتصل بها، ونحوذلك مما يفرض على البحث جدلية شيقة، ويجعل من حوله هالة من الجدية .

وكـان من أثـر هذا الإعجـاب والانبهـار : إرسـال بعثـات إسلامية إلى جامعات أوروبا والاستعانة بالمستشرقين في التدريس بالجامعات العربية، وترجمة إنتاجهم للإفادة منه، وتعيينهم في المجامع اللغوية والعلمية بمصر وبغداد ودمشق .

* * *

٢ ـ **الـرد على مطـاعن المتعصبـين** منهم على الإسـلام وعلى صاحب الدعوة في نبوته وصلتـه بالقـرآن لدحض أقـوالهم، وتفنيـد افتـراءاتهم، والكشف عن حقيقـة مايخفـون وراء المسـوح الـدينيـة أو العلمية، من أغراض استعمارية، أونزعات صليبيـة ، وأن ليس لهم من هدف سوى توهـين التعـاليم الإسـلامية والحط من قيمهـا الإنسـانيـة، وزرع الشكـوك حولها في نفوس المسلمين، ولاسيما المثقفون الـذين تضـاعف إحسـاسهم بتخلفهم عن الغـرب في مجـال العلم والحيـاة، وبـالخصـوص في مجـال الحضارة الصناعية ذات الأثر الفعال في التقدم والتطور وبسط النفوذ ، وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين .

قال مستشـرق في تفسـير قوله تعالى : (وإلى الله المصير) [سورة النور : ٤٢] « إنّ إله الإسلام جبّار مترفع ، بينما إله المسيحية عطوف متواضع، ظهر في صورة إنسـان، هو الابن الإلـه ... **فعقيدة التثليث المسيحية، قرَّبت الإنسان من الإله، وعقيدة التوحيد الإسلامية باعدت بينهما، وجعلت الإنسان خائفا متشائماً** ... »(١)

ويقول المستشرق الفرنسي : **كارادي فو** (Carra de Vaux) :

«ظل محمد زمنا طويلا معروفا في الغرب معرفة سيئة ، فلا تكاد توجد خرافة ولا فظاظة إلا نسبوها إليه»(٢)

ثم إن أصـداء الحمـلات المغرضة على الاسلام ونبيه، والمنطلقة من بعض **علمـاء الاستشـراق المسيحيـين واليهـود**، لمـَّا يزرع الضغينة على المسلمين، ويؤثر في عقول الكثيرين من الغربيين .

فكـولي مثـلا : يصف الإسـلام بأنـه أسس على **التعصب والقـوة**، وأنه

يسمح لأتباعه **بالسلب والفجور**، وأنه وعد الذين يموتون في القتال بملذات الجنة .

ويتحدث كولي عن الحروب الصليبية فيقول : «... وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب، وانتصر الإنجيل على القرآن، وعلى ماتضمنه من قوانين الأخلاق الساذجة»(٣) .

إن أمثال هؤلاء هم الذين أساءوا إلى أنفسهم وإلى المسلمين، وإلى المستشرقين النزهاء، حتى صاركل مايكتبه مستشرق عن الإسلام يُنظر إليه بعين الحذر والاحتراز، ويُبحث عما فيه من دس أو ثلب .

يقول درمنجهايم (E. Dermanghame) : «حين اشتعلت الحرب بين الاسلام والمسيحية، ودامت عدة قرون، اشتد النفور بين الفريقين، وأساء كل منهما فهم الآخر، **ولكن يجب الاعتراف بأن إساءة الفهم كانت من جانب الغربيين** أكثر. فعلى إثر المعارك الفكرية العنيفة التي رموا فيها الإسلام بالمساوىء من خلال جدلهم البيزنطي، ودون أن يُتعبوا أنفسهم في دراساتهم، هبَّ الكتّاب والشعراء المرتزقة من الغربيين وأخذوا يهاجمون العرب، فلم تكن مهاجمتهم إلا تُهماً باطلة، بل متناقضة»(٤) .

* * *

٣ ـ **التنبيه إلى ماوقع فيه بعضهم من أخطاء لغوية أو علمية أو تاريخية عن جهل أو عن سوء فهم وضيق نظر**، أو عن شطط في الافتراضات، كادعاء بعضهم أن **النبي** متأثر في **فواتح السور** باليهودية، وكأن القرآن من تأليفه هو . وقد فاتهم أن هذه السور مكية، وعددها سبع وعشرون . ولاتكاد توجد سورة مدنية بهذه الفواتح سوى البقرة وآل عمران .

فكيف حصل هذا التأثير اليهودي ؟

وقد نفى نولدكه المستشرق الألماني في كتابه (تاريخ القرآن) أن تكون فواتح السور من القرآن، مدّعيا أنها رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأولين قبل أن يوجد المصحف العثماني. فمثلا حرف الميم كان رمزا **لصحف** المغيرة، والهاء **لصحف أبي هريرة، والصاد لصحف** سعد بن أبي وقاص، والنون **لصحف** عثمان. فهي ـ عنده ـ إشارات للملكية الصُحف، وقد تركت **في مواضعها** سهوا، ثم ألحقها طول الزمن بالقرآن، فصارت قرآنا(٥)

واندفع آخرون إلى محاكاة هذا الرأي برغم **اقتناع صاحبه فيما بعد**

بخطئه، إذ من الافتيات على المسلمين الأتقياء الذين نسخوا المصاحف أن نتهمهم بالغفلة، **أو بتعمد إضافة ماليس من كلام الله إليه** .

* * *

٤ ـ **الإفادة** من بحوث المستشرقين، وبالأخص تلك التي نلمس فيها تحررا من ضغوط الأيديولوجية الكنسية الاستعمارية، ويغلب عليها الطابع العلمي المجرد من الأهواء والأحكام المسبقة .

ويتسم هذا الاتجاه الجديد بالموضوعية والانصاف، وبالدقة والتحقيق والاستقراء، على أن سلامة الدراسات الاستشراقية من الأخطاء الفكرية والميول الذاتية المتوارثة منذ قرون، ليس من السهل تجاوزها أو السيطرة عليها كليا وفي سرعة، ولكن محاولة التجرد في البحث خطوة كبيرة في تعزيز دراساتهم من الوجهة العلمية، وفي تجلية غيوم الريبة من حولها .

فدائرة المعارف الاسلامية ـ التي أصدرها المستشرقون بعدة لغات، والتي عبأوا في تحريرها كل قواهم ـ مرجع مهم حتى للمسلمين في دراساتهم مع مايوجد فيها أحيانا من خلط وتحريف ودس .

ومهما يكن من أمر فإنهم ببحوثهم قد أسهموا في تنمية الثقافة الانسانية ودفعوا إلى متابعة تلك البحوث بالزيادة أوبالتعقيب أوبالرد؛ بل إن من المستشرقين النزهاء من تركوا أثرا عميقا في الرأي العام الإسلامي والرأي العام الأوروبي، كالمستشرق الفرنسي كلود اتيان سافاري، فقد وصف الرسول صلى الله عليه وسلم في مقدمة ترجمته للقرآن(٦) بالعظمة وقال : « **أسس محمد ديانة عالمية تقوم على عقيدة بسيطة لا تتضمن إلا مايقره العقل من إيمان بالاله الواحد الذي يكافىء على الفضيلة، ويعاقب على الرذيلة. فالغربي المتنور وإن لم يعترف بنبوته لايستطيع إلا أن يعتبره من أعظم الرجال الذين ظهروا في التاريخ** » .

وشبيه به المستشرق الانجليزي (توماس كارلايل) الذي قال في كتابه (الأبطال وعبادة الأبطال)(٧) : « **لقد أصبح من أكبر العار على كل فرد متمدن في هذا العصر أن يصغي إلى القول بأن دين الاسلام كذب، وأن محمدا خداع مزور، فإن الرسالة التي أداها ذلك الرجل مازالت السراج المنير مدة اثني عشر قرنا لمئات الملايين من الناس أمثالنا، خلقهم الله الذي خلقنا** .

«أكان أحدهم يظن أن هذه الرسالة التي عاش بها ومات عليها هذه الملايين

الفائقة الحصر والعد أكذوبة وخدعة ؟ أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبدا .

«فلو أن الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج، ويصادفان منهم ذلك التصديق والقبول. فما الناس إذا إلا بُله ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث، كان الأولى ألا تُخلق». (تعريب : محمد السباعي)

ثم حلل (كارلايل) شخصية الرسول، وكشف عن نواحي عبقريته التي تتجلى فيها أسمى معاني الوحي، وانتهى إلى أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان مخلصا في دعوته، صادقا في عقيدته مثل غيره من العظماء المؤمنين(٨) .

هذه في رأيي أهمّ عوامل الاهتمام بدراسات المستشرقين عن الإسلام .

وبرغم أن الاستشراق في بعض مراحله عاش في كنف الكنيسة ترعاه وتوجهه ولعب دورا فكريا خطيرا في التمهيد للاستعمار السياسي والثقافي والعسكري وقام بحركات مريبة تهدف إلى زعزعة ثقة الشعوب المستعمرة بدينها وثقافتها وحضارتها فان حركته الفكرية لاتخلو من جوانب إيجابية، كتنظيم الكتب العربية التي توجد في المكتبات العمومية بأوروبا، ووضع الفهارس لها، حتى يسهل الرجوع إليها، والتنقيب عن المخطوطات الهامة في تراثنا لتحقيقها ونشرها، وتخصص نخبة من علمائه في موضوعات ركزوا البحث في نقاطها الجزئية، حتى كادت تقترن أسماء بعض الباحثين منهم بمن تفرغوا لدراسة شخصياتهم وآثارهم العلمية دراسة ممعنة تتطلب صبرا طويلا وعملا دؤوبا وتصوفا علميا، كاشتهار ماسينيون (Massignon) بالحلاج ولاووست (Laoust) بابن تيمية .

وممن اشتهر بدراسة القرآن وعلومه نولدكه (Noeldeke) وبلاشير (Blachere) وجيفري (Jeffry) وجولد تزيهر (Goldziher) ولهم في ذلك مؤلفات معروفة .

فمثل هذه الآثار العلمية المنشورة، ليس لنا إلغاؤها بحجة أو بأخرى، لأن أصحابها إن أبدعوا فيها سجلنا إبداعهم، وإن أسفّوا سجلنا إسفافهم، ودحضنا باطلهم بالحجة، حتى لايغتر بها الباحثون الناشئون، وإن خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا، أوضحنا مايميز الحقيقة من الزيف. وأقل مايجب أن يقوم به الباحثون المسلمون في هذا المجال، أن يعرفوا باحسان المخلص المنصف، وإساءة المسيء الجائر .

ولعل هذه اللمحة التي أقدمها كمدخل إلى نقد الدراسات الاستشراقية للقرآن وعلومه، تكون حافزا للعمل على تحقيق ماتتأكد الحاجة إليه في هذا العصر من تقويم تلك الدراسات، والرد على مافيها من شبهات أو مطاعن، خدمة للاسلام من خلال القرآن الكريم، وخدمة للحقيقة من خلال ماكتبه المستشرقون عنه .

مصدر القرآن :

لاخلاف بين المسلمين في أن القرآن كلام الله المنزل بالوحي على قلب الرسول صلى الله عليه وسلم . فالله تعالى بذاته الجليلة هو المتكلم به والمنشىء له كما يدل عليه ضمير المتكلم في مثل قوله تعالى : (نحن خلقناهم وشددنا أسرهم) [الانسان : ٢٨] .

فميزته على سائر الكتب السماوية أنه إلهي في لفظه ومعناه .

بينما نرى في العهد القديم والعهد الجديد أن النبي هو الذي ينشىء الكلام الذي أوحي به إليه، ليتوجه به إلى الناس باعتبار كونهم شعبه كما يقول موسى، أو إخوانه كما يقول عيسى عليهما السلام .

وأما الله تعالى، فنجد حضور ذاته العليَّة في القرآن **حضور المتكلم**، وفي التوراة والانجيل حضور المخاطب المتوجه إليه بالدعاء أو المناجاة، أو **حضور المتحدث** عنه بطريق الحكاية والتبليغ، لتعريف الناس به ودعوتهم إليه، فكان للقرآن دون غيره من الكتب السماوية هذه الميزة الفريدة، وهي أنه **(كلمة الله)** وقد أبدع فيه من فنون القول ماتحدى به مقارعيه من أهل البيان عن الاتيان بسورة مثله، ولكن أكثر المستشرقين يكادون يتفقون على أنه ليس من عند الله ، وعلى أن محمدا استقى مادته من الأحبار والرهبان الذين كان يتلقى عنهم المعلومات الدينية من كتب العهدين .

والقضية في الحقيقة ترتبط جذريا بإقرار النبوة لمحمد صلى الله عليه وسلم . **لأن إنكارها يفضي إلى نتيجة واحدة . وهي بشرية القرآن . فلا بد من الوقوف قليلا عند هذه النقطة الهامة .**

فالنبيء في العقيدة الإسلامية من أوحى الله إليه وحيا، فإن أمره بتبليغه كان رسولا. فهو مُنبىء عن الله ومنبأ عنه. والوحي الذي أنزله الله على محمد، **ليس إلهاما فائضا من استعداد النفس العالية**، حتى يمكن القول بأن معلوماته وأفكاره وآماله ولدت له إلهاما فاض من عقله الباطن أو نفسه الروحانية على مخيلته، وانعكس اعتقاده على بصره، فرأى الملك ماثلا له، وعلى سمعه فوعى ماحدثه الملك به، كما يزعم بعض المستشرقين فصار الخلاف بيننا وبينهم في كون الوحي من خارج نفس النبي، وليس نابعا من داخلها كما يتوهمون، وفي وجود ملك روحاني نزل عليه بحق من عند الله عليه صلى الله عليه وسلم[٩] كما قال عز وجل : (**وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين**)[سورة الشعراء : ١٩٢ ـ ١٩٥] .

والنبي الموحى إليه يجد اليقين بأنه من عند الله، سواء أكان هذا الوحي بواسطة أم بغير واسطة، بصوت يسمعه، أم بغير صوت .

وباب النبوة ليس مفتوحا لكل أحد مهما عظم إشراقه، أوسمت نفسه، كما أن الـوحي في مفهـومه الديني الصحيح ظاهرة روحية خص الله بها من اصطفاهم للنبوة ـ وبه يكون اتصالهم بالله من غير حلول ولا اتحاد ـ ليكلفهم إبلاغ تعاليمه للناس .

والمسيحية ربما تفهم الوحي على أنه حلول روح الله في روح الموحى إليه. فلم تُؤَلِّه المسيح إلا بهذا الحلول، لأن من حلَّ فيه روح الله صار إلها . وهوماينفيه الإسلام نفيا مطلقا . **فالله سبحانه لايحل في غيره ولايحل فيه غيره** .

ومن المستشرقين من يتحدث عن الوحي والنبوة كما يتحدث الناس عن **الدروشة والـدراويش،** أوكمـا يتحـدث علمـاء النفس عن أبطـال التاريخ وعظماء الرجال وقادة الثورات، أوعما ينفرد به بعض الناس من خصائص العيون والآذان الداخلية، يلتقطون بها ما لايتمكن الإنسان العادي من سماعه أو رؤيته وهذا ماقاد الانسان إلى تجارب الدين .[١٠]

ولعل في عرض هذه العينات من أقوالهم في الوحي القرآني مايوضح ذلك :

- **يقول المستشرق الألماني هوبرت جريمي** (Hubert Grimme) في كتابه **(محمد)**[١١] :

لم يكن محمد في بادىء الأمر يبشر بدين جديد، **بل إنما كان يدعو إلى نوع من الاشتـراكيـة**. فالاسلام في صورته الأولى الأصلية لم يكن يحتاج إلى أن نرجعه إلى ديـانـة سابقة تفسر لنا تعاليمه، ذلك لأننا إذا نظرنا إليه عن كثب، نراه **لم يظهر إلى الـوجـود كعقيدة دينية، بل كمحاولة للإصلاح الاجتماعي تهدف إلى تغيير الأوضـاع الفـاسـدة**، وعـلى الأخص إلى إزالـة الفـروق الصـارخـة بين الأغنيـاء الجشعـين، والفقـراء المضطهـدين .... لذلـك نراه يفـرض ضريبـة معينة لمساعدة المحتـاجـين. وهـو **إنمـا يستخدم فكرة الحساب في اليوم الآخر كوسيلة للضغط المعنـوي، وتأييـد دعوته** ...[١٢]. أليس من السخف أن ينفي **جريمي** النبوة عند محمد بهذه السذاجة ليجعل منه مصلحا اجتماعيا يدعو إلى الاشتراكية ؟

- **ويقـول المستشـرق الانجليـزي : جـب** (Gibb) أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه (المذهب المحمدي)[١٣]

« إن محمـداً ككـل شخصيـة مبـدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقا جديدا بين الأفكار والعقائد

السـائـدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه .... وانطباع هذا الدور الممتاز لمكـة يمكن أن نقف على أثره واضحا في كل أدوار حياة محمد، وبتعبير إنساني : **إن محمدا نجح، لأنه كان واحدا من المكيين** » ثم يقول :

- «... **ويبدو أن معارضة المكيين له** لم تكن من أجل تمسكهم بالقديم، أوبسبب عدم رغبتهم في الإيمان ... بل **ترجع أكثر ماترجع إلى أسباب سياسية واقتصادية**» .

ولاشـك أن من يخـالف ما أجمعت عليه كتب التاريخ والسير، ولايقدم حججا مقنعة، لا يستطيع أن يتخلص من ميوله وأهوائه .

- وقـال درمنجهام وقد جمح به الخيال، وهو يصور انطباعه النفسي عن النبي صلى الله عليـه وسلم بأسلوب شعـري جميل، وكأنه يصور نفسية فنان موهوب أو عبقري مُلهَم، لانفسية نبي مرسل :

« وهذه النجوم في ليالي صيف الصحراء كثيرة شديدة البريق، حتى ليحسب المرء أنه يسمع بصيص ضوئها، وكأنه نغم نار موقدة .

حقـا إن في السمـاء لشـارات للمدركين، وفي العالم غيب، بل العالم غيب كله، لكن ألا يكفي أن يفتـح الإنسـان عينيه ليرى، وأن يُرهف أذنه ليسمع ؟ ليرى الحق وليسمـع الكلم الخـالد ! لكن للناس عيونا لاترى، وآذانا لاتسمع أما هو (فيحسب) أنـه يسمـع ويرى . وهل تحتاج لكي تسمع ماوراء السماء من أصوات، إلا إلى قلب مخلص ملء إيمانا ..»(١٤) .

فنستخلص من كل هذه الأقـوال أن أصحـابها لايفهمون حقيقة الوحي والنبوة . ومن لم يعرف العلاقة التي تربط بينهما، أوحاول أن يطبق مقاييس العلوم التجريبية أو النظرية عليهما، فقد ضلّ سواء السبيل .

ومنشأ الخـلاف بين المؤمنـين بالرسالات السماوية وغير المؤمنين بها ترجع أساسا إلى مفهوم الوحي عندهم .

وقـد بحث علمـاء الـدين والفلاسفة قديما وحديثا هذه القضية فأثبتوها، وأقاموا الأدلة على إمكان الوحي بمفهومه الشرعي، ودحضوا ما أثير حوله من ادعاءات وشبهات، حتى تجد نصوص الوحي السماوي الطريق ممهدا لدراساتها على أساس أنها مقدسة، وأنها حق لايشوبه باطل .

فوصف ظاهـرة الـوحي الالهي، ومـاكان يعتري النبي عند تلقيه من حالة خاصة ناشئـة عن انسـلاخـه من البشرية الجسمانية، واتصاله بالملكية الروحانية بالهوس أو

الصـرع أو نحـو ذلـك من الانحرافات النفسية على **ضوء التحليل النفسي** جهل خطير بحقيقة النبوة، وهل يكفي لصنف من العلوم أن يصل إلى حد من الدقة والتطور، بحيث تفـرض طريقتـه في البحث على الميـادين الأخرى، وينتصب معيارا ؟ إن تطور منهج من المناهج العلمية لايعطى كمعيار خارج ميدانه . **والعالم الديني لايقبل مثل هذا القول من المفكـر الفـرنسي جوستـاف لوبـون برغم مافي جل أحكـامـه على الإسلام وعلى شخصيــة نبيــه وعـلى القرآن من اعتدال** : «قيل إن محمدا كان مصابا بالصرع، ولم أجـد في تاريـخ العـرب مايجيـز القطـع بذلـك، وكل مافي الأمر ماروا ه معاصروه وعائشة منهم : أنــه كان إذا نزل الـوحي عليـه **اعتراه احتقان فغطيط فغثيان** . **وإذا عدوت هوس محمد ككل مفتون، وجدته حصيفا سليم الفكر** ».

ثم يقول : «**ويجب عد محمد من فصيلة المتهوسين من الناحية العلمية كأكبر مؤسسي الـديـانات** . ولاأهمية لذلك. فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات، ويقودون الناس، **وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور... وهم الذين أقاموا الأديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع، وقادوا البشر** . ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر»[١٥] .

أليس من مجـازفـة القـول أن يعـد (لـوبـون) محمـدا صلى الله عليه وسلم من المتهوسين، **ولم يثبت تاريخيا قبل البعثة ولا بعدها، أنه كان من ذوي الوساوس أو السلوك الشاذ والتصرف الغريب**، أو نحو ذلك من الانحرافات النفسية التي لابد لها من انعكاسات وردود فعل .

ألم تشهـد خديجـة وتعـرفـه بحقيقتـه لما جاءه الحق وهو في غار حراء لتدفع عنه الخوف مما رأى وسمع ؟

« كلا والله لايخزيك الله أبدا . إنك لتصل الرحم، وتحمل الكلَّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق » (رواه البخاري) .

فما أبعد هذا الكمال الانساني عن الهوس الذي قد يملي على صاحبه مواقف غريبة، وأفعالا ينبو عنها الذوق السليم ![١٦] .

ولكنه الجهل بحقيقة الدين واستعمال منهج النقد العلمي في موضوعه .

إن الحركات الاختيارية كما صنفها الغزالي[١٧] ثلاثة أصناف يهمنا منها صنفان :

- **حركة فكرية** يدخلها الحق والباطل
- **وحركة قولية** يدخلها الصدق والكذب

فاذا ثبتت الصفات الأولى من هذه الحركات الثلاث وهي : الحق والصدق والخير. لمن بعثه الله برسالة سماوية، وانتفت عنه الصفات الثانية بالتأمل والاستقراء والبحث، مع تواتر النقل والأخبار المستفيضة، لم يبق أي مسوّغ لانكار نزول الوحي عليه، أو تأويل هذا الوحي بالإلهام الباطني !

ومتى اعتبر المنكرون لنبوته أنه في طليعة الزعماء والقادة والحكماء والمصلحين والمشرعين وبناة الدول، ومؤسسي الحضارات، فقد أوشكوا أن يؤلهوه كما ألهوا عيسى عليه السلام، لأن ذلك كله لايجوز أن يجتمع في عبقري .

(قل لا أقول لكم عندي خزائن الله، ولاأعلم الغيب، ولاأقول لكم إني ملك، إن أتبع إلا مايوحى إلي)[الأنعام : ٥٠]

فلو ادعى أحد أنه طبيب أو مهندس أو حلاّق ، فالواقع هو الذي يؤيد دعواه أو يكذبها .

وهل الذين آمنوا به منذ أربعة عشر قرنا واتبعوا الدين الذي جاء به ـ من قادة الفكر على امتداد العصور ـ كلهم أغبياء مغرورون، لم يميزوا بين الحق والباطل، والصدق والكذب ؟

والعلم وحده لايستطيع أن يقدم تفسيرا مقنعا لهذا التحول الجذري ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم إلا على ضوء الايمان بما تضمنه هذا الوحي السماوي الذي ظل يقودها مايزيد على عشرين عاما، ولم يخلف ماوعده، ولاكذبه فيما أخبره به من أنباء الغيب . وأي فرق بين تقولات المشركين في الجاهلية وتفسيرهم لظاهرة الوحي عندما ينزل على الرسول، وما يناله عند التلقي من جهد وعناء بالجنون أو السحر تارة، وبالشعر أو الكهانة أخرى، وبين تفسير المستشرقين الأكاديميين للوحي من الوجهة النفسية أو العقل الباطن أو نحو ذلك مما اخترعوه وانتحلوه كالهوس الذي يزعمه (لوبون) . فهو في كتابه (حضارة العرب) لم يفهم شخصية الرسول في حياته الزوجية التي ينسبها إلى الشهوانية، ويبني عليها جملة من الأحكام الفاسدة، أما القرآن فيعده من شواهد عبقريته، وهو عنده من إنشائه، **ولكنه يجعله دون كتب الهندوس الدينية قيمة، فيقول :**

« ليس في عامية القرآن ولا هوتيته الصبيانية التي هي من صفات الأديان السماوية ما يقاس بنظريات الهندوس»[١٨] .

ثم ينكر شمولية القرآن، ويرى أنه مؤقت بعصره، لايحقق حاجات الفرد في عصور لاحقة، بل يجعله سبب تخلف المسلمين[١٩] .

ومن أخطر ما في كتابه إنصافه للحضارة العربية الاسلامية التي دافع عنها وأعجب بها، وبيّن مالها من أثر في الحضارة الغربية، فينخدع القارىء بمظهر الإنصاف حتى تصدمه بعض أقواله في القرآن وفي الرسول وفي الشريعة الاسلامية، فيحس بالتحامل، والتجافي عن الموضوعية .

وسأورد من أقوال بعض المستشرقين في القرآن ومصدره، **مايوضح جهلهم بحقيقة الوحي خارج الطرق الكسبية للعلم**، وفوق الإلهامات النفسية، وخلاف ماهو مقرر في علم النفس وسِيَر الأبطال والعظماء، وبعيدا عن الأعراض (الباثولوجية) التي يصاب بها أفذاذ الرجال، كما يزعم (**جولد تزيهر**)، وعن الهوس الذي يصيب بنوباته قادة الأمم العظام كما يدعي (لوبون) .

- **فويلز** (G. Wells) **يتخيل محمدا رجلا دفعته طموحاته ووساوسه في سن الكهولة إلى تأسيس دين ليعد في زمرة القديسين، فألف مجموعة من عقائد خرافية وآداب سطحية، وقام بنشرها في قومه، فاتبعها رجال منهم**[٢٠] .
- **وجولدتزيهر** ينسب المعرفة الدينية التي تلقاها محمد صلى الله عليه وسلم إلى عنصرين : خارجي وداخلي فيقول :

«فتبشير النبي العربي ليس **إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية** التي تأثر بها تأثرا عميقا، والتي رآها جديرة بأن توقظ في بني وطنه عاطفة دينية صادقة، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في وجدانه ضرورية لإقرار لون من الحياة في اتجاه يريده الله .

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثرا وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بايحاء قوة التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيا إلهيا»[٢١]

- **وبلاشير - على اعتداله في أحكامه - يتحدث في كتابه (معضلة محمد) عن مصدر القصص القرآني، ذاكرا بالخصوص ان مما لفت انتباه المستشرقين هو التشابه الحاصل بين هذا القصص، وبين هذا القصص اليهودي المسيحي .**
وقد كان التأثير المسيحي واضحا في السور المكية الأولى، إذ كثيرا ماتكشف مقارنة بالنصوص غير الرسمية كانجيل الطفولة الذي كان سائدا في ذلك العهد عن شبه قوي . ويعرض في هذا الصدد آراء بعض الباحثين، مبينا رأيه فيما يستنتج من العلاقات المستمرة التي كانت تربط بين مؤسس الإسلام والفقراء المسيحيين بمكة[٢٢]

وورد في كتاب تاريخ الأديان (Manuel de l'histoire des religions) :

« كان أسلوب النبي في القـرآن أوّل عهـده بالـدعوة مفعما بالعواطف، قصير العبـارات، فخم الصـورة، يقدم أوصاف العقاب والثواب في ألوان صـارخة. وكثيرا ما يكـرر الآيـات تكـرارا مملا، حتى تنقلب معانيها إلى الضد . فلما تقدم الزمن بالنبي فقـد الأسلوب منهجـه الأول، وأخـذ يقص في نغمات هادئة بديعة قصص الأنبياء، مثلما تراه في قصة حب يوسف وزوجته (بوتيفار) . وكانت هذه الصورة مثيرة لخيال كثير من شعراء الفرس والترك . وفي آخر عهد النبي فقد الأسلوب كل حرارة وكل فن، وأغرم بالجدل الديني مع اليهود والنصارى»[٢٣] .

وهكذا فان أكثر المستشرقين لم يتوصلوا إلى تكوين فكرة صحيحة عن مصدر القرآن، ولا عن الوحي الذي أنزل عليه، فانساق الكتاب الغربيون في اتجاههم يرددون الفكـرة نفسها من غيربينة، بل إن المتعصبين منهم عندما يتحدثون عن الرسول والقرآن والإسلام، تتحول ألسنتهم وأقلامهم إلى معاول هدم، وأذكر على سبيل المثال **مقالا كتبه فيليب ايـرلنجي في مجلة تصدر بباريس**[٢٤]، نسب فيه إلى الرسول ـ بقصد النيل من شخصيتـه الشـريفة ـ مايتبرأ منه كل باحث نزيه، وما لايصدر مثله إلا عمّن أغلق فكره التعصب والحقـد . وكـان ممـا ادعـاه في مقاله : **كثرة اتصال محمد باليهود في مكة ـ والمعـروف أن جل اليهـود آنذاك كانوا بالمدينة لابمكة ـ** وأنه كان يسأل خادمه **زيدا وهـو مملوك للمسيحيـين** عن الديانتين المسيحية واليهودية، ليأخذ منهما، وكان حاذقا فطنا أحد ذكاء وأدق فهما من خادمه . ثم يقول : « ... لقد كان محمد في المدينة تلميذا لليهـود، وهم الـذين كونـوه ثم بدأ جبـريـل يمـده ببعض الأسـاطير التي يعرفها اليهود والمسيحيـون » فهـذا التناقض الصارخ في أقواله التي يقذف بها بلا سند من تاريخ أو حجة من عقل تغني عن البيان والرد .

ولعـل أول مايبعث على التسـاؤل حول هذه الأفكـار الـرائجـة في أوسـاط المستشـرقين والغربيين عموما ، أن القرآن والحديث لو كان مصدرهما واحدا وهو محمد صلى الله عليه وسلم، فبم نفسر هذا الفرق الكبير والبون الشاسع بينهما في أسلوب العرض، وطريقة الأداء ومنهج التعبير ؟

وكيف يستطيع شخص واحد مهما كان بارعا صناعا أن ينطق بأسلوب من الكلام معـين فيقـول : هذا قرآن من عنـد الله، ثم ينطق بكـلام آخـر يختلف عنـه في الأسلوب فيقول : هذا حديث من كلامي .

وكيف يتسنى التمييـز والتفـريق في عقـل واحـد بين نوعـين من الكلام لكل منهما طابعه المتميز وصياغته الخاصة ؟ أليس الأسلوب معبرا عن شخصية صاحبه ؟

ثم ما الـذي كان يصـد الـرسـول عن نسبـة شرف القرآن العظيم إليه لوكان من إنشائه وتأليفه ؟. ومن أغرب الخيال أن **المستشرق كليمان هوار** (Huoar) **كتب فصلا**[٢٥] **زعم فيه أنه اكتشف مصدرا جديدا للقرآن، هو شعر أمية بن أبي الصلت**[٢٦]وقـارن بينه وبين آيات من القرآن، فاستنتج صحة هذا الشعر بما يلاحظ من فروق بين ماورد فيه، وماورد في القرآن من تفصيل لبعض قصصه، كأخبار ثمود وصالح، مستدلا على ذلك بأنه لوكان هذا الشعر منحولا لكانت المطابقة تامة بسببه وبين القرآن . ثم يزعم أن استعـانـة النبي به في نظم القـرآن حملت المسلمـين على مقـاومتـه ومحـوه، ليستأثر القرآن بالجدة، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء .

ومـمـا رد به طه حسـين على هذه الفـريـة الجـديدة قوله : « والغريب في أمر المستشـرقـين في هذا المـوضـوع وأمثاله، أنهم يشكون في صحة (السيرة) نفسها، ويتجـاوز بعضهم الشـك إلى الجحـود، فلا يرونهـا مصدرا تاريخيا صحيحا، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعا طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الـدقيق، ليمتـاز صحيحها من منحولها، هم يقفون هذا الموقف العلمي من السـيرة ويغلون في هذا المـوقف، **ولكنهم يقفـون من أميـة وشعـره موقف المتيقن المطمئن، مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق، ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة** . فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون الآخر ؟ أيكون المستشرقون أنفسهم لم يبرؤوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات ؟[٢٧] .

ولـمزيـد الإيضـاح نورد على سبيـل المثال هذه الآيات وما قد يتفق معها من شعر أمية، إن صحت نسبته إليه :

(فتولَّ عنهم، يوم يدع الداع إلى شيء نُكر، خشعا أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر) [سورة القمر : ٦ و٧] .

(إنـا جعلنـا ما على الأرض زينـة لهـا لنبلوهم أيهم أحسن عمـلا . و إنـا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا) [سورة الكهف : ٧ و٨] .

(كلمـا ألقي فيهـا فوج سألهم خزنتهـا ألم يأتكم نذيـر، قالوا بلى....) [سورة الملك: ٨ و٩].

وقال أميـة :

ويـوم موعـدهم أن يحشـروا زمـرا	يوم الـتـغـابـن إذ لاينـفـع الـحـذر
مسـتـوسـقـين مع الـداعي كأنهـم	رجـل الجـراد زفتـه الـريـح منتشـر

وأبـرزوا بصـعـيـد مسـتـوجـرز   وأنـزل الـعـرش والمـيـزان والـزبـ
يقـول خزانـهـا ماكـان عنـدكـم ؟   ألـم يكـن جاءكـم من ربـكـم نذر
قالـوا : بلى فتـبـعـنـا فتيـة بطـروا   وغـرنـا طول هذا الـعيش والعمـر[٢٨]

إن هذا الشعـر لاينسجم ومـواقف أميـة من الـرسـول موقف الخصـومة بهجاء أصحـابـه وتأييـد مخالفيه، ورثاء أهل بدر من المشركين ثم لم يكون النبي هو الذي أخذ عن أمية، ولايكون أمية هو الذي أخذ عن النبي ؟

ومن ذا الـذي يستطيـع أن يقـول : إن من ينحـل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعـره وبـين نصـوص القـرآن ؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليُخفي النحل، ويوهم أن شعره صحيح لاتكلف فيه ولاتعمل؟[٢٩]

- **وأورد توسـدال** (C. Tisdal) شبهـات النـاقـدين للقـرآن الكريم، واتهامه في مصدره الالهي، ومنها هذه الأبيات التي نسبوها إلى امرىء القيس، والتي لاتخلو من بعض التعبيرات القرآنية :

دنـت الـسـاعـة وانـشـق الـقـمـر   عن غزال صاد قلبـي ونـفـر
أحـور قد حرت في أوصـافـه   ناعس الطـرف بعـيـنـيـه حـور
بسـهـام مـن لحـاظ فاتـك   تركـتـنـي كهـشـيـم المـحـتظـر

يقول العقاد : «وأيسر مايبدو من جهل هؤلاء الخابطين في أمر اللغة العربية قبل الإسـلام وعـلاقتهـا بلغة القرآن الكريم، أنهم يحسبون أن العلماء المسلمين يجدون في بحث تلك الأبيـات وصبـا واصبا لينكروا نسبتها إلى الجاهلية، ولايلهمهم الذوق الأدبي أن نظرة واحدة كافية لليقين بإدحاض نسبتها إلى امرىء القيس أو غيره من شعراء الجاهلية»[٣٠]

ثم إننـا نقـول ماذا في الاعتـراف بأن تكـون بعض التعبـيرات العـربيـة التي استخـدمهـا العـرب في الشعر والنثر وردت كلاما في القرآن . والقرآن جاء بلسان عربي مبين وكان أحيانا ينزل بنص كلمات تحدث بها الصحابة من أمثال عمر رضي الله عنهم وأرضاهم، وهناك فرق كبير بين « دنت الساعة » وبين .. «اقتربت الساعة» ..

أفيكـون هذا القـرآن الـذي لو نزل في هذا العصـر لما اختلفت نظـرته للكون، ولا وصـايـاه للإنسـان ، ـ وقـد حوى من كنوز المعرفة مالم يحوه سفر ـ نابعا من استعداد محمد الشخصي، أو مما اقتبسه في بيئته من أهل الكتاب أو بعض الأعراب ؟ **وأي أمي في التـاريـخ يقطـع مرحلة الشبـاب هادئا لم يؤثر عنه علم ولاحكمة ـ أما الحكمة فكـانت مأثـورة عن النبي صلى الله عليـه وسلم حتى قبـل الاسـلام ولعـل واقعة**

الحجر تثبت ذلك - ولاشعر ولاخطابة ولا وثبات الأبطال والزعماء ، ثم ينفتح فجأة في الأربعين على عالم جديد، فيصلح أديان البشر : عقائدها وآدابها وشرائعها، ويحدث ثورة روحية اجتماعية لامثيل لها في تاريخ الإنسانية، في سن لايتأتى لمن بلغ مثلها أن يبتدىء أو يبتدع فيها علما أو فنا أو يسن فيها شرعا، أو ينهض في العالم بانقلاب عظيم، مالم يكن قد ظهر استعداده له. وأخذ مقدماته في ريعان الشباب(٣١)

فالمفارقات بين ماضي الحياة المحمدية وحاضرها تشهد بأن القرآن لم يكن إلا وليد تعليم جديد، وأن صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم لم تكن له هذه القدرة العجيبة على التأثير في النفوس إلا بقدر ما أثر الوحي الإلهي في نفسه . قال الله تعالى : (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك مالم تكن تعلم، وكان فضل الله عليك عظيما) [سورة النساء : ١١٣] .

ولا أدل على أن الوحي القرآني خارج عن الذات المحمدية من مخالفة القرآن في عدة مواطن لرأيه الشخصي ولطبعه الخاص، ويتجلى هذا الفصل في عتابه الشديد له في مثل هذه الآية : (ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض . تريدون عرض الدنيا، والله يريد الآخرة، والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) [سورة الأنفال : ٦٧ و٦٨] . إن ماعوتب عليه رسول الله من قبول الفداء من أسرى بدر، **هو أقرب إلى طبعه الرحيم**، لذلك اختاره، أملا في هداية قومه وتأليف خصمه، فنبهه الله إلى ماهو حق في ميزان الحكمة الالهية، وشتان بين مقام الربوبية ومقام العبودية، بين مقام المتكلم ومقام المخاطب !

كما عوتب صلى الله عليه وسلم لما أذِن للمنافقين الذين استأذنوه للتخلف من غزوة تبوك، فقال الله له : (**عفا الله عنك . لِمَ أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين)** [سورة التوبة: ٤٣] .

ثم إن مايدعيه المستشرقون من إفادة الرسول من حاشيته اليهودية والمسيحية الذين أسلموا وكانوا في صحبته، هو محض افتراض، **لأن إسلامهم حجة قائمة على صدق ماجاء به من الوحي الإلهي. ولو تبين لهم أنه كان يتتلمذ لهم في خفاء ليتلقى عنهم ماكان يدعو إليه لانفضوا من حوله، ولعادوا إلى دينهم، ولم تكن لهم تلك المنزلة الرفيعة في الدعوة إلى الإسلام**، والذود عنه، والاخلاص للرسول، فإن ثباته في الشدائد والمحن، ومثابرته على مغالبة الكبر والعناد، أول برهان قدمه للإنسانية على مدار التاريخ، يشهد بصحة نبوته وصدق رسالته .

وهل سادت دعوات الكذابين والمشعوذين والدجالين الذين ادعوا النبوة، وهل نجحوا في حمل الناس على الإذعان لهم والعمل بتعاليمهم ؟

إن الذي يطلب الدليل على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بعدما أتى بما أتى به ، يكون كمن يطلب ورقة من الباني العظيم تنص على علمه ومعرفته بعد أن انتهى من إقامة الصروح .

وقد عارض المستشرق السويدي تور أندريه (Tor Andrac) صاحب كتاب : (**محمد : حياته وعقيدته**) هذه الطريقة العقيمة التي سلكها بعض المستشرقين في البحث، **مبينا أن جوهر النبوة، لايمكن تحليله إلى مجموعة من آلاف العناصر الجزئية** . ومهمة الباحث في رأيه أن يدرك في نظرة موضوعية : كيف تتألف من العناصر والمؤثرات المختلفة وحدة جديدة أصيلة تنبض بالحياة . **فالاسلام لاينكر صلاته بالديانة اليهودية والمسيحية وعقيدة الحنيفية، وتقاليد العرب ولكن ذلك لايعني انه مجرد مجموعة من هذه العناصر**(٣٢).

وفي القرآن من الاعجاز الغيبي والعلمي ماينفي أن يكون بشريا، كما شهد بذلك كل الذين درسوا إشاراته إلى الحقائق العلمية والكونية دراسة موضوعية من المسلمين وغير المسلمين .

فهذا الدكتور موريس بوكاي الطبيب الفرنسي الباحث يقول في دراسة علمية كتبها بعنوان : (القرآن الكريم والتوراة والانجيل والعلم) :

« لقد أثارت دهشتي هذه الجوانب العلمية التي يختص بها القرآن، **والتي كانت مطابقة تماما للمعارف العلمية الحديثة** . ولقد درست هذه النصوص بروح متحرزة من كل حكم سابق، وبموضوعية تامة. **بيد أني لاأنكر تأثير التعاليم التي تلقيتها في شبابي**، حيث لم تكن الأغلبية تتحدث عن الاسلام، وإنما عن **المحمديين** لتأكيد الإشارة إلى أن هذا الدين أسسه رجل . وبالتالي فهو ليس بدين سماوي، فلا قيمة له عند الله، وكان يمكن أن أظل محتفظا كالكثيرين بتلك الأفكار الخاطئة عن الإسلام وهي شديدة الانتشار .

ولما تحدثت مع بعض المستنيرين من غير المتخصصين، عرفت أني كنت جاهلا قبل أن تعطى لي عن الإسلام صورة تختلف عن تلك التي تلقيتها في الغرب . وكان هدفي الأول هو **قراءة القرآن، ودراسة نصه آية آية مستعينا بمختلف التعليقات اللازمة للدراسة النقدية**، وانتبهت بشكل خاص إلى **دقة بعض الإشارات الخاصة بالظواهر الطبيعية**، ومطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن هذه الظواهر نفسها، **والتي لم يكن لأي إنسان في عصر محمد صلى الله عليه وسلم أن يكوّن عنها أدنى فكرة**. ثم قرأت إثر ذلك مؤلفات كثيرة خصصها كتاب مسلمون للجوانب العلمية في القرآن . **وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية فادحة، فإنا لانجد في**

القرآن أي خطأ . وقد دفعني ذلك إلى أن أتساءل : لوكان مؤلف القرآن إنسانا، فكيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع العلوم الحديثة؟ ليس هنالك أي مجال للشك : فنص القرآن الذي نملك اليوم، هو النص الأول نفسه. ومن ذا الذي كان في عصر نزوله يستطيع أن يملك ثقافة علمية تسبق بحوالي عشرة قرون ثقافتنا العلمية ؟ حقا إن في إشارات القرآن قضايا ذات صبغة علمية تثير الدهشة .

«ففي القضايا التي تخضع للملاحظة، **مثل تطور الجنين**، يمكن مقابلة مختلف المراحل موصوفة في القرآن، مع معطيات علم الأجنة الحديثة، لمعرفة مدى اتفاق الآيات القرآنية فيها مع العلم»[٣٣] .

إن لهذه الشهادة وزنها واعتبارها من عالم محقق ، وباحث مدقق، مثل الدكتور بوكاي، الذي درس القرآن آية آية كما قال، ونظر إليه من زاوية تخصصه، فاكتسى بحثه طابعا علميا أكاديميا، فخرج بنتيجة تشرف أهل العلم، دون أن يكون في حاجة إلى القول بأن القرآن كتاب مسيحي يهودي نسخه محمد، أو نحو ذلك من الأقوال التي ألِفناها من المستشرقين .

ونحن إذا قارنا بين هذه النتيجة الحاسمة التي استخلصها الباحث من صميم القرآن، **وبين النتيجة المتهافتة التي ألقى بها أحد المستشرقين على هامش القرآن، وهو (الحداد)**[٣٤]: كان الفرق كمثل من يتحدث عن رسالة بيده مغلقة، ويتكهن بمصدرها قبل أن يفتحها ويقرأها، ومن فتح الرسالة وقرأها بامعان قبل أن يُبدي رأيه في شأنها ! **فمن أقوال الحداد** : « ... **والسر الكبير في ثقافة محمد الكتابية والإنجيلية وجود العالم المسيحي ورقة بن نوفل من بني أسد ابن عم السيدة خديجة في جوار النبي**، وهو الذي زوجه ابنة عمه، فقد أجمعت الآثار على أن ورقة تنصَّر، وكان يترجم التوراة والإنجيل إلى العربية، فهو إذن عالم مسيحي كبير، وقد **عاش محمد في جواره خمسة عشر عاما قبل مبعثه** . ألا تكفي هذه المدة لنابغة العرب محمد بن عبد الله لكي يأخذ عنه شيئا من علوم التوراة والإنجيل ؟

وينص صحيح البخاري أيضا على أن ورقة هو الذي ثبت محمدا في دعوته وبعثته لما عاد خائفا من غار حراء، وعلى أن الوحي القرآني فتر لما تُوّفي ورقة، **وحاول محمد الانتحار مرارا لفقده وفتوره**، ونجد بالمدينة في معية النبي حاشية مسيحية ويهودية قد أسلمت أو سايرت الإسلام، نجد بلالاً الحبشي مؤذن النبي، وصهيباً الرومي المسيحي الثري، وسلمان الفارسي المسيحي الأصل، وعبد الله بن سلام اليهودي الوحيد الذي أسلم في المدينة مع كعب الأحبار. وهل كان حديث هذه الحاشية الكريمة سوى التوراة والإنجيل ؟ إن ذلك حجة قاطعة على أن بيئة النبي والقرآن كانت كتابية من كل نواحيها ،

وأن ثقافة محمد والقرآن كتابية في كل مظاهرها، وذلك بمعزل عن الوحي والتنزيل»[٣٥]

فما ادعاه من استفادة الرسول من حاشيته المسيحية واليهودية تكذبه الوثائق التاريخية التي تتعلق بالعصر الجاهلي، وكلها تفيد أنه لايوجد أي تأثير أجنبي في تلك البيئة، وقد نفى بشر فارس في دراسة كتبها بالفرنسية (الشرف عند العرب قبل الإسلام) : أن يكون الإسلام من صنع اليهودية والمسيحية .

والبخاري لم يقصد أن تكون الجملة الثانية نتيجة للأولى : «لم يلبث ورقة أن توفي، **وفتر الوحي**»، ولو قصد ذلك لاستعمل الفاء بدل الواو، إذ الواو لاتفيد الترتيب .

ومن أغرب المفارقات في الرأي الشخصي الواحد مثل هذا الخلط الذي نجده فيما كتب الحداد عن القرآن والإنجيل ومحمد وعيسى عليهما السلام، فهو يقول : « لقد آمن القرآن ونبيه الإيمان كله بنبوة المسيح ورسالة الإنجيل ... ولكن النبي العربي لم يعترف ببنوة المسيح، لأنه لم يعرفها حق معرفتها . فقد ظن أن كل بنوة تخضع حكما وضرورة لناموس الجسد ، ولاتكون إلا بامرأة وزواج (بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة) [الأنعام : ١٠١]؛ وظن أن البنوة في عالم الروح حاجة، كما في عالم الأجساد : (**وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا**) [مريم : ٩٢][٣٦]

ليست البنوة في الروح حاجة، بل هي فيض وجوده وضياء مجده، ونقول جازمين : لو أن النبي العربي عرف بنوة المسيح حق معرفتها لاعترف بها دون تردد :

(قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) [الزخرف : ٨١]

فهو في هذه الآيات ونحوها مما يخالف عقيدته وآراءه يجعل المصدر الذي نبعت منه، هو النبي صلى الله عليه وسلم، وفي الآيات التي توافق معتقده وهواه يجعل القرآن الكريم طرفا ثانيا؛ كقوله تعليقا على هذه الآية : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) [الأنعام : ٩٠] :

نرى القرآن يأمر النبي العربي أن يقتدي بهدى الانبياء من ذرية ابراهيم الذين آتاهم الله الكتاب والحكم والنبوة. وقد تحقق هدي ذلك خاصة في التوراة والانجيل على يد موسى وعيسى[٣٧] .

وهو حين يستدل بالقرآن لإثبات منزلة المسيح عليه السلام عند ربه، يستدل به ككتاب منزل، صنيع من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض. ومن ذلك قوله مثلا : « إن ماحفظ القرآن عن المسيح والانجيل والنصارى، هو مفخرة للمسلمين إذا هم تجردوا عن تفاسير الشحناء والبغضاء »[٣٨]

وهو في مواطن أخرى ينفي أن يكون لمحمد صلى الله عليه وسلم مايؤيده من مثل معجزات الأنبياء الذين سبقوه .[39]، وأن يكون اسم (أحمد) أو(البارقليط) الذي بشر به المسيح في الانجيل هومحمد عليه الصلاة والسلام[40]، ويحاول أن يثبت أن النبي العربي ولد كسائر الناس، ولم يطهر إلا بعد أن شرح الله صدره، ووضع عنه وزره .[41]

وهو إذ يقول : « لقد كان للإنجيل وقع عميق في نفس النبي الأمي، وكان لتأثير شخصية المسيح على وجدانه صدى بعيد . فقد ملأت عظمته كل مشاعره، ورسمها ذلك الرسم الخالد »[42]، نراه ينقض قوله حين يتساءل وهويتصنع الحيرة : « **هل للقرآن من مصادر** » ؟

فيجيب : « المصدر الأول للقرآن هو الله. وهذه قضية إيمانية لاتمس »[43] فأي تهافت أبعد عن الروح العلمية، وأي تناقض أغرب عن المنطق من مثل هذا التهافت والتناقض ؟!

ولعل من أخطر الشبهات التي أثارها المستشرقون وصنعوا قضايا حولها :

* * *

الوثوق بصحة النص القرآني :

فمن لم يثق في صحة النص القرآني، وانتابه الشك في أمانة نقلة، وسلامة تبليغه كما أنزل الله، فأنى له أن يتحمس لتوجيهاته، ويلتزم العمل بتعاليمه، وإيمانه به لم يبلغ مبلغ اليقين ؟!

وترجع هذه الشكوك التي أثاروها إلى عنصرين، هما :

١ ـ جمع القرآن ونسخه .
٢ ـ اختلاف القرآء والقراءات .

فقد كان من الشبهات التي أوردوها على النص ذاته، الوسائل التي استخدمت لحفظه، والأسباب التي حالت ـ حسب زعمهم ـ دون تدوينه في عهد النبوة، **واختلاف صحف أبي بكر** في محتواها وترتيبها عن الصحف التي كان يحتفظ بها بعض الصحابة، وأسباب اعتماد عثمان بن عفان لصحف أبي بكر، وادعاء أن مصحف عثمان رفضته بعض الأوساط، أو أدخلت عليه تغييرات ـ حسب قولهم ـ في عهد عبد الملك بن مروان إلى غيرذلك من القضايا التي ترتبط بالعنصر الأول .

فأول ماافتتح به **جولد تزيهر** بحثه في (مذاهب التفسير الاسلامي) قوله :

« ... فلا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافا عقديا على أنه نص منزل أوموحى به يقدم نصه في أقدم عصورتداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في النص القرآني»[٤٤] .

وأول مايثيره هذا الحكم المستعجل من التساؤلات :

هل رأى **جولد تزيهر** كتب الشرائع السابقة في نصوصها الأصلية، حتى تصح المقارنة والحكم ؟ ثم ألم يقل حين عرض للكلام عن حديث نزول القرآن[٤٥] على سبعة أحرف : إن التلمود يقول بنزول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد ؟ فقد كان للتوراة والانجيل نسخ مختلفة في نصوصها . كما بين ذلك **آرثر جفري** في تقديمه لكتاب المصاحف لابن أبي داود: إن تاريخ التوراة والإنجيل وصحة نسبتهما وحرفيتهما أبعد مايكون عن الصحة والوثوق .

أما الاضطراب وعدم الثبات في النص فمعناه : انه يرد على صور مختلفة أو متضاربة لايعرف الصحيح الثابت منها، وليس القرآن على شيء من ذلك كما يزعم . والقراءات المتواترة مقطوع بصحة نسبتها إلى مصدرها الأصلي، وهو : النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان على بينة من اختلافها في النص الواحد . وقد وضح العلماء فوائد تعدد القراءات من حيث التوسع في اللغة والإثراء في المعنى وفي التشريع . وكل مايجب في القراءة هو التثبت من صحتها وتواترها كشرط في قبولها .

على أن اختلاف القراءات لايتناول القرآن كلمة كلمة، وآية آية. ومن هنا لايصح القول بأنه ليس هناك نص موحد للقرآن، كما يدعي **جولد تزيهر**، وسنبين ذلك بتفصيل أكثر عند الحديث عن العنصر الثاني، وهو : اختلاف القراءات .

والمستشرق الفرنسي **بلاشير** (Blachere) الذي يعد من أكثر المستشرقين موضعية واعتدالا، لم يتوان هو الآخر في بحوثه القرآنية عن إثارة مختلف الشبهات في كتابه (مدخل إلى القرآن) .

فقد شك في حرص الرسول على كتابة الآيات حال نزولها، وأن خوفه كان شديدا لما نزل عليه الوحي لأول مرة، فلا يمكن له أن يكتب مانزل عليه، **ولأن المسلمين كانوا في صراع مع يهود المدينة الذين كانوا يسيطرون على وسائل الكتابة**، واستخلص أن النص القرآني لم يكتب بأكمله في عهد الرسول، والحفظ مثل الكتابة لم يستطع أن يحافظ عليه، وهو لاينفي احتمال اختلاط النص الأصلي ببعض الزيادات الطفيفة التي أدخلت عليه في العهود المتأخرة .

وتسـاءل عن الأسبـاب التي جعلت الرسول لايحرص على كتابة القرآن في عهده، مفترضا عدة احتمالات جلها غير صحيح، لأن الأصل الذي بنيت عليه غير سليم فعناية النبي وأصحـابـه بكتابة القرآن لاتقل عن عنايته بحفظه لزيادة التحري والضبط، برغم أن أدوات الكتابة لم تكن آنذاك ميسورة .

وهـل اتخـذ صلى الله عليـه وسلم كتّـابـا للوحي من ألـمع الصحـابـة كالخلفـاء الـراشـدين، وأبي بن كعب وزيـد بن ثابت ومعاوية وغيرهم إلا لهذا الغرض؟ **وهل كان نهيـه عن كتـابـة الحديث إلا لتوجيه العناية إلى القرآن وحده، فلا يختلط بالسنة ؟** قال صلى الله عليه وسلم في حديث رواه مسلم : لاتكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه. وحدثوا عني ولاحرج. ولم يكد صلى الله عليه وسلم ينتقل إلى الرفيق الأعـلى، حتى كان القـرآن كله مكتـوبـا في الـرقـاع، والعسب، ولم يجمـع في صحف أو مصحف لسبب بسيـط، وهـو أن القـرآن نزل منجما في فترة تزيد على عشرين عاما، ولم يكن ترتيب آياته على ترتيب نزوله. وآخر آية نزلت منه لم يعش الرسول بعدها مدة تكفي لجمعه. وتعويله على حفظه في الصدور لم يحل دون حرصه على كتابته. وكان أبوبكر حين قرر جمـع المكتـوب من القرآن عند الناس يقابل المكتوب بالمحفوظ بنصه وتلاوته، ولايقبل شيئا من المكتوب حتى يشهد عدلان بأنه كتب بين يدي الرسول كما جاء في سنن أبي داود .

روى البخاري في صحيحة أن زيد بن ثابت قال :

أرسـل إلي أبـوبكـر إثر مقتل أهل اليمامة (أي: عقب استشهاد القراء السبعين) فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبوبكر: إن عمر أتاني فقال : إن القتال قد استحرَّ يوم اليمـامـة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن. وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت لعمر : كيف نفعل مالم يفعله رسول الله صلى الـله عليــه وسـلم. قال عمـر : هذا والـله خير . فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلـك . ورأيت في ذلـك الـذي رأى عمـر. قال زيد : قال أبوبكر : إنك رجل شاب عاقـل لانتهمـك وقـد كنت تكتب الـوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعـه **فوالله لو كلفـوني نقـل جبـل من الجبال، ماكان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن** ! قلت : كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال : هو والله خير. فلم يزل أبوبكر يراجعني، حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكـر وعمـر. فتتبعت القـرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، **حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره** : (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم) حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفـاه الله، ثم عنـد عمـر حياته، ثم عند حفصة، وأغرب تعليل **لبلاشير** وهو يعرض

مختلف الافتراضات لعدم جمع القرآن في عهد الرسول قوله :

« إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ماهي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أنهم لايفكرون إلا في الحاضر، ولايهمهم المستقبل. وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة ماسة إليه كما يؤيد ذلك عدم تعيين خليفة له »(٤٦)

واننا ليحق لنا التعجب من هذا الحكم الذي لايستند إلى أي دليل، ومن الذي يملك دليلا يدين به أمة كاملة بأنها لاتفكر إلا في الحاضر ؟

أما نحن فاننا نرى أنه إذا قال شاعر عربي مثلا :

مامضى فات والمؤمَّل غيب ولك الساعة التي أنت فيها

فلا يعني ذلك إلا شعورا فرديا لحالة معينة، لايصح القياس عليها، ولاتعميم الحكم بمقتضاها .

أما عدم تعيينه في حياته لمن يخلفه، فإن مهمته الأساسية دينية نابعة عن تبليغ الرسالة السماوية . ولايخلفه أحد من بعده في هذه المهمة إذ لانبي بعده، وإنما احتمل الرئاسة السياسية والقيادة الحربية احتمالا لضرورة فرضتها عليه الحياة في نشر الإسلام والدعوة إليه كما أمر. لذلك ترك الإمامة السياسية لمن يعنيهم أمردنياهم من بعده، **مع احترام مبدأ الشورى والأمانة في اختيار الحاكم ونظام الحكم**، كما جاء في دستور الدولة الذي وضعه القرآن الكريم والسنة .

وأبعد من تعليل **بلاشير** عن الحقيقة تعليل **كازانوفا** في كتابه (محمد ونهاية العالم)(٤٧) وهو أن النبي لما كان مؤمنا بأن العالم لن يستمر بعد وفاته، وأن الساعة ستقوم قبل موته أو بعده مباشرة، لم يعين من يخلفه على المسلمين وقد جاء في ذلك قوله :

« بقي علينا نحن غير المسلمين حين ننظر إلى محمد كرجل عبقري عادي أن نوضح لماذا أهمل العناية بمسألة لها هذه الأهمية الكبرى. فنعلن أن السبب في إهمال أمر الخلافة بسيط، **وهو اعتقاده بأن نهاية العالم قريبة**، وهي عقيدة مسيحية محضة ؛ ومحمد كان يقول عن نفسه : إنه نبي آخر الزمان الذي أعلن المسيح بأنه سيجيء ليتمم رسالته » .

والغاية التي يرمي إليها (كازانوفا) من وراء إلحاحه على إثبات اعتقاد النبي بأنه سيشهد نهاية العالم وهو القائل : «إنني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين، وأشار إلى سبابته ووسطاه»، أن يخرج بنتيجة، وهي : أن القرآن قد أدخلت عليه بعد وفاة النبي تغييرات قام بها خلفاؤه، ليفصلوا مايمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة اللذين يرى ارتباطهما مباشرا. وضرب لذلك مثلا في قوله تعالى : (وإن ما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك، فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب) [الرعد: ٤٠]. فزعم أن أصحاب النبي حين رأوا أن الساعة لم تقم، وضعوا في صيغة التعبير صورة الشك موضع اليقين. ولايستبعد أن الآية كانت قبل التبديل : «وسنريك بعض الذين نعدهم». وهل يعقل أن الإله ـ وهو سيد الأقدار ـ لم يستطع أن يحدد مسألة بسيطة، وأنه يجهل هل النبي سيموت، أو سيعيش إلى نهاية العالم، في حين أنه يعلم بالساعة علم اليقين، ولكنه لم يشأ أن ينبىء الناس بهذا العلم ؟

ثم يقول **كازانوفا** : « فهناك آيتان يشك في صحة نسبتهما إلى الوحي النبوي، والراجح أن يكون أبوبكر هو الذي أضافهما على إثر موت النبي؛ فأقره المسلمون على ذلك، وهما قول القرآن :

(وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل..) [آل عمران : ١٤٤] وقوله : **(إنك ميت وإنهم ميتون، ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون)** [الزمر ٣٠، ٣١] أفليس من حقنا أن نظن أن الآية الثانية على الأقل صنعها أبوبكر من أساسها؟».

إن الرد على مثل هذه القضية المفتعلة لايحتاج إلى كبير جهد أو عناء، كما احتاجت إثارتها ومحاولة دعمها، فمجرد توجيه هذه الأسئلة ونحوها مما يمكن استنتاجه من آراء الكاتب لما يفحم ويلجم .

لو كان النبي يعلم أن الساعة ستقوم قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فلمن أعد هذا التشريع الضخم الذي اشتمل عليه القرآن في الأحوال الشخصية والميراث والمعاملات وتنظيم العلاقات ؟

إن نظرة النبي في دار الهجرة إلى حياة الاسلام المستقبلية نظرة اجتماعية متعمقة، تدل على البقاء والنماء، قبل الزوال والفناء الذي هو سنة الله في الأحياء .

ثم ألم يكن له خصوم يلتهبون ذكاء مثل **كازانوفا** . فكيف سكتوا عن هذه الفرية حين فارق الحياة ولم تقم الساعة، وهم ينتظرون مثل هذه الفرص انتظار الظامىء الهيمان للماء، كي يرد غلته ويطفىء ظمأه ؟

وكيف سكت الصحابة عن أبي بكر حين بدل الكلم عن مواضعه، وأضاف إلى القرآن ماليس منه ؟

وهل يصدر مثل ذلك عمن سماه الرسول بالصديق، وقد أثر عنه قوله : «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في القرآن برأيي ؟» أكانوا جميعا من الغفلة بحيث تنطلي عليهم هذه الحيل ؟؟(٤٨)

إلى نحوذلك من الأسئلة التي تفرض الاجابة العلمية عليها حقائق تتداعى أمامها هذه الترهات، وفي مقدمتها : أن المسلمين كانوا يعتقدون بأن الدنيا ستنتهي الحياة فيها قريبا، ولما أيقنوا أن فناءها ليس بقريب، شرعوا في جمع القرآن وتدوينه .

والآية التي استدل بها إنما نزلت في مشركي مكة. وتفسيرها : سواء أريناك بعض ماوعدناهم به من العذاب الدنيوي في حياتك، أوتوفيناك قبل ظهوره، فالواجب عليك تبليغ الرسالة وأداء الأمانة . ولاتهتم بماوراء ذلك، فنحن نكفيكه وسننجز ماوعدناك به من النصر والظفر، ولايضجرك تأخره فإن ذلك لما نعلم من المصالح الخفية(٤٩) .

وما استدل به على أن اليقين هوقيام الساعة في قوله تعالى : (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) [الحجر ٩٩] مخالف للاستعمال اللغوي ولم يقل به أحد من المفسرين : وانما المراد به الموت كما روي عن ابن عمروالحسن وقتادة، وسمي بذلك، لأنه متيقن اللحوق بكل حي، وإسناد الاتيان إليه للايذان بأنه متوجه الى الحي يسعى للوصول إليه، والمعنى : دُمْ على عبادة الله مادمت حيا من غير إخلال بها لحظة .

وآية آل عمران : (وما محمَّد إلا رسول ...) نزلت لما نعي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأشيع أنه قد قتل، قال المنافقون للمؤمنين : إن كان محمد قد قتل فارجعوا إلى دينكم الأول، فأنزل الله هذه الآية .

وتفسير آية الزمر : (إنك ميت وإنهم ميتون ...) إن رؤوس الشرك وإن لم يلتفتوا إلى هذه الدلائل الناصعة بسبب استيلاء الحرص والحسد عليهم في الدنيا فلا تبال يا أشرف المرسلين بهذا، فإنك ستموت وهم سيموتون أيضا ، ثم تحشرون يوم القيامة، وتختصمون عند الله تعالى وهو يحكم بينكم، وحينئذ يتميز الحق من الباطل . ولايستفاد من الآيتين أي تدارك أوتصويب أو تصحيح وضع كما يقال، حتى يزعم المتخرصون أنهما من زيادة أبي بكر رضي الله عنه، وماورد في القرآن من أهوال الساعة إنما هوتصويره البديع المعجز في عرض مشاهد القيامة، ومعظمها موزع في السور المكية لانذار المشركين وترهيب المعاندين مما ينتظرهم في يوم يجعل الولدان شيبا، (يوم يفر المرء من أخيه، وأمه وأبيه، وصاحبته وبنيه، لكل امرىء منهم يومئذ شأن يغنيه)[عبس ٣٤ ـ ٣٧]. وكثيرا مايتحدث القرآن عن الدنيا كأنها ماض كان، والأخرى كأنها الحاضر الآن، واستحضار المشهد كأنه مشهود محسوس، له أبلغ الأثر في النفوس كما في قوله تعالى : (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاءوها فتّحت أبوابها وقال لهم

خزنتها : ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقّت كلمة العذاب على الكافرين) [الزمر: ٧١] .

فقد يرينا الدنيا والآخرة حاضرتين معا، وقد يبدأ في قصة تقع في الدنيا، ثم يتابع بقيتها في الأخرى، وقد يزاوج بين مشاهد الدنيا والآخرة ويسوقهما مساقا واحدا كأنهما حاضرتان في الزمان، وقد ينتقل من الخبر إلى الانشاء أومن الوصف إلى الحوار، فيخيل إليك أن المشهد يوجه فيه الخطاب، أو يدور فيه الحوار .

ولكل صورة نماذج في القرآن، **وقد فصّل فيها القول المرحوم سيد قطب في كتابه (مشاهد القيامة في القرآن)**(٥٠)

ولكن الأسلوب الذي تناول به هذه المشاهد، وكأنها صور وظلال، أو مناظر شاخصة، لايستطيع أن يتملأ من روعتها وجمالها الفني أمثال **كازانوفا** الذي لايستخلص من مثل قوله تعالى : (إنهم يرونه بعيدا، ونراه قريبا . يوم تكون السماء كالمهل. وتكون الجبال كالعهن. ولايسأل حميم حميما. يبصرونهم يودُّ المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه. وصاحبته وأخيه وفصيلته التي تؤويه. ومن في الأرض جميعا ثم ينجيه ...) [المعارج : ٦ ـ ١٤] . لايستخلص من ذلك سوى الفكرة التي استبدت بعقله، وهي اقتناع الرسول بأن بعثته مرتبطة بقيام الساعة، في حين أن أحاديثه الكثيرة في أشراط الساعة تنفي ذلك منطقيا، كظهور المهدي وخروج الدجال، ونزول عيسى، وخروج يأجوج ومأجوج ودابة الأرض، وطلوع الشمس من مغربها، وغير ذلك مما يستدعي وقتا طويلا .

وقد لاحظ بلاشير أن تفسير كازانوفا لم يلق أي تأييد من الدارسين المسلمين، كما أنه لايعتمد على أدلة قوية؛ بل هناك مايدحض أقواله من ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم إن كان في العهد المكي لايذكر إلا يوم القيامة، وما يتصل بالجنة والنار . فإنه لما استقر بالمدينة أصبح يدعو إلى العبادات والمعاملات وتنظيم العلاقات التي يجب أن تقوم بين المسلمين وغيرهم . كما أن انتشار الإسلام في الجزيرة العربية فرض على المسلمين منذ عصر النبوة أن يفكروا في الحياة الدنيا إلى جانب التفكير في الآخرة .

ولاشك أن الذي يفكر في الآخرة لايفكر في الحاضر فقط !

ولكن **بلاشير** في كتابه (القرآن) يلتقي من حيث يشعر أو لايشعر مع آراء **كازانوفا**، فهو يقول: «توضح لنا التجربة الأولى للنبي الجديد، أنه مايزال تحت وطأة النداء الإلهي، يلازم خياله تصوره للكارثة الأرضية التي ستقضي على العالم وتصوره للحساب الأخير . إن الساعة لقريبة، ولاتحديد للوقت الذي ستقع فيه على البشر، وإن

هلعا عظيما سيصيب الآثمين والموسرين»[٥١] . فأي خيال هذا الذي جعله بلاشير ملازما للنبي من كارثة قيام الساعة ؟

إن مثـل هذه الأفكـار لتنبيء عن الجهـل لمقـام النبوة ، أو التحدي، أو البعد عن الحقيقة الدينية، فإذا اعتبروا القرآن في مرتبة الكتب المنزلة ـ ومحال أن يعتبروه فوقها مرتبـة كمـا نعتبـره نحن المسلمين ـ فإنهم يجعلونه في مستوى الوثائق الإنسانية، **إذ أن كتب العهـدين لم تكتب في عهـد موسى وعيسى عليهما السلام** . والأناجيل الرسمية التي يعتمـدوهـا اليـوم انما كتبها الحواريون بعد عيسى. فيسمحون بنقدها كأي عمل بشري، وإن كان هذا يمتاز بلون من التقديس .

وعنـدمـا نقـول : إن القـرآن فوق الكتب المنـزلـة مرتبـة، فليس ذلـك لأننا مسلمـون، نقـدس كتـابنـا الأكبـر، بل لما يمتـاز به القرآن بأنه كلمة الله، فالله هو المتكلم بالكلمـة القـرآنية دون أحد سواه . أما الكتاب المقدس فعباراته ليست من صنع الله وإنشائه .

وهذا مبدأ عقدي لايقبل عندنا نقاشا ولاجدلا .

ومن هنـا كان البـون شاسعا والخلاف كبيرا بين دراسة المسلمين للقرآن ودراسة غير المسلمين له .

ولـو اقـر المستشرقون والكتاب الغربيون بان القرآن وحي سماوي انزله الله على قلب محمـد بلفظـه ومعنـاه، ولم يكن من فيض عبقريته أوخياله، لزال عنهم كل غموض وإشكال، ولخرجوا من متاهات التخمين والضلال .

* * *

العنصر الثاني للشبهة عندهم :

يتعلق بسـلامـة النص القـرآني من التحـريف والتبـديـل ، **ومنشؤه اختـلاف القراءات** . وقبل أن نبسط آراءهم في الموضوع يحسن أن نشير إلى حقيقة ثابتة . وهي أن ماكتب في عصر النبي صلى الله عليه وسلم قد سلم من التغيير، ولم تجر عليـه الحـروف السبعـة التي كانت في قراءته دون كتابته . والغرض تيسير قراءة القرآن على القبـائـل العربية المختلفة اللغات واللهجات، كالمضرية والنزارية والهذلية، فتلين به ألسنتهم، كرخصـة مؤقتـة اقتضتهـا ظروف الـدعوة ريثما تستقيم الألسن على النطق باللغـة التي اختـارها الله لقرآنه المنزل وهي لغة قريش فيصبح القرآن على حرف واحد، هو الـذي كتب عثمـان مصحفـه عليـه ولم يأت فيـه مايخالف المصحف الأم الذي كان

محفـوظـا عنـد أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها . والذي كتب في عصر النبي صلى الله عليـه وسلم . ولـذلـك أحرق عثمان سائر المصاحف، ولايصح أن يجعل ذلك من أسباب الطعن عليـه لأن بقيـة المصـاحف كتبت بغيرحرف قريش، وحتى مصحف حفصة، فإن عثمان لما اعاده إليها استجابة لرغبتها، اشترط أن يحرق بعد وفاتها مخافة أن يقع في يد أحـد، فيمحـوفيـه ويثبت ويقول : قد غيرماعندكم وهاهو الأصل فاحتكموا اليه. وروي أنهـا توفيت في عهـد معـاويـة ، وأن الـذي أحـرق المصحف الـذي عنـدها والي المدينة مروان بن الحكم .

أمـا القـراءات السبـع فهي ثابتـة بالتـواترعن النبي صلى الله عليه وسلمّ . وقد ساعـد على احتمـال هذه القـراءات المرويـة انعدام الشكل والنقط في مصحف عثمان، كاختـلاف القـراءة في مثـل قولـه تعـالى : (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا) [النساء : ٩٤] وقرىء : فتثبتوا.[٥٢] ومعناهما واحد. يقال : تثبت في الشيء : تبينه .

واختـلاف القـراءات لايبلغ بحال مبلغ التضاد أو التناقض . وقد حصر ابن الجـزري أنـواع الاختـلاف في **ثلاثـة أحـوال وهي** :ـ اختـلاف اللفظ والمعنى واحد ، واختـلافهمـا جميعـا مع جواز اجتماعهما في شيء واحد ، واختلافهما جميعا مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لايقتضي التضاد[٥٣] .

قال تعـالى : (أفـلا يتدبرون القرآن ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) [النساء : ٨٢] .

فإذا كانت القراءات التي تعتمد على الروايات الصحيحة موثوقا بها كما يقربذلك **جولـدتـزيهـر**، فمـا معنى قولـه: «ليس هناك نص موحد للقرآن»؟ ومن هنا نستطيع أن نلمـح في صيـاغتـه المختلفـة أولى مراحـل التفسـير. والنص المتلقى بالقبـول (القـراءة المشهـورة) الـذي هولذاتـه غيرموحـد في جزئيـاتـه، يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث عثمان، دفعا للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق[٥٤] .

إن فكرة توحيد النص لم تدر بخلد أحد من المسلمين، حتى عثمان رضي الله عنه، فقد قصد إلى اثبات القراءات الصحيحة دون حجر في اختيار إحداها ، ولم يقل أحد بأن قراءة أهل المغرب برواية نافع تختلف عن قراءة أهل المشرق برواية حفص مثلا. وليس ذلـك من باب الميـل إلى التسامح كما يزعم **جولدتزيهر**، مدعيا أنه مالم يحصل اختلاف أسـاسي في معنى الألفـاظ، فالمعـول عليـه في المـرتبة الأولى هو المعنى الذي يستنبط من النص؛ وهـورأي ينتهي إلى القـول بجـواز قراءة النص المطـابق للمعنى ، وإن لم يطابق حرفية اللفظ[٥٥] .

وقراءة القرآن بالمعنى لم يقل بها أحد. ولكن **جولدتزيهر** استنتج ذلك من قول عبد الله بن أبي سرح كاتب الوحي عند الرسول : « كان يملي عليّ الرسول مثلا : عزيز حكيم . فأقول : هل أكتب : عليم حكيم ؟ فيقول النبي : نعم كل صواب»[٥٦] .

ولايخفى أن ابن أبي سرح ارتد بعد وفاة الرسول، فقد يكون ذلك من زيادات بعض الشراح المتأخرين الذين غالوا في اتهامه بأنه كان يبدل القرآن . وان صح ماروي عنه، **فإنه لايعتد بقول مرتد** . وكيف يسمح الرسول بتبديل ما أنزل الله عليه، والله تعالى يقول : (**وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لايرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله . قل : مايكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا مايوحى إلي، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم**) [يونس: ١٥] .

فاختلاف القراءات ليس نتيجة ملابسات فنية ترجع إلى الرسم، ولا هي نتيجة ملاحظات موضوعية كما يزعم **جولدتزيهر** مستدلا بوجود هذه الظاهرة في مثل قوله تعالى : (**إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا**) [الفتح : ٨و ٩]

يقول **جولدتزيهر**: «فبدلا من (**وتعزروه**) بالراء الذي معناه، وتساعدوه قرأ بعضهم **وتعززوه** بالزاي الذي معناه : وتعظموه. وأنا لا أستبعد أن يكون من دواعي تغيير النص على هذا الوجه خشية تصور أن الله ينتظر من الناس مساعدة أو معونة»[٥٧] .

وخطأ **جولد تزيهر** في هذا التخريج كان من ناحيتين :

الأولى : أن هذه القراءة ليست من القراءات السبع، ولا الأربع عشرة، **بل هي قراءة آحاد**، فلا يجوز الاعتماد عليها في الاستدلال .

والثانية : أنَّ كثيرا من المفسرين فسروا قوله (وتعزروه) أي: تنصروه بتقوية دينه ورسوله، ونصرة الله معنى مستعمل في القرآن . قال تعالى : (ياأيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم) [سورة محمد : ٧] وأصح تفسير للقرآن ماكان بالقرآن .

ولكن جولدتزيهر لايميز بين القراءة المتواترة والقراءة الشاذة، إذ هو يكرر الخطأ نفسه في موطن آخر، فيقول في الآية الثانية من سورة الروم: (غُلِبَت الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ..) :

قرىء أيضا : غَلَبت الروم بالبناء للفاعل. وهذا راجع إلى نصر أحرزه الروم على قبائل عربية تقع على الحدود السورية . والمسلمون الذين أجازوا هذه القراءة يرون فيها إخبارا بالنصر الذي أحرزته الجماعة الإسلامية الفتية على البيزنطيين بعد هذا الوحي بتسع سنين .

ونرى أن للقراءة المشهورة والقراءة المخالفة لها، تأويلين متغايرين تغايرا بعيدا. **فالمنتصرون في القراءة المشهورة هم المنهزمون في القراءة المخالفة والفعل المبني للفاعل في الأولى مبني للمفعول في الثانية (سيغلبون) وإذن فهما قراءتان وتأويلان** لجملة واحدة من كلام الله متعارضان إلى أبعد مدى[٥٨] . والجواب على هذه الشبهة التي أثارها : أن القراءة الثانية لايعتد بها، والمقارنة إنما تصح بين قراءتين على مستوى واحد من الصحة والتواتر، وعلى فرض صحتها فلا يبدو أي تعارض أوتناقض بينهما لاختلاف الموضوع في كلتا القراءتين . فمن يقول بالتعارض إنما يعني تناقضا، وهو معدوم لانعدام شروطه المتفق عليها عند علماء المنطق، وهي الاختلاف بين قضيتين في الكم والكيف والجهة، والاتفاق بيهما في وحدات ثمانية، كالموضوع والمحمول، والزمان والمكان، والإضافة والشرط، والقوّة والفعل، والجزء والكلّ .. ..الخ فإذا انعدمت وحدة فأكثر من تلك الوحدات فلا تناقض .

والموضوع المتعلق بالغلبة في القراءتين ليس واحدا. فهو في القراءة المشهورة الفرس والروم، وهو في القراءة الشاذة العرب والروم .

إنما التناقض في تعليقه على قراءة ابن مسعود في قوله تعالى : (**فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا**) [الكهف : ٨٠] وقرأ ابن مسعود : (**وخاف ربك أن يرهقهما ...**)

يقول في هذا التعليق : ولما كان الحديث هنا عن الله، فقد يمكن أن نرى من هذا أن رعاية ا حتناب العبارات التي ربما بدت غير لائقة بمقام الألوهية، لم تكن مقصودة دائما في اختلاف القراءات[٥٩] وفي قوله في موضع آخر : «إن عددا من القراءات المخالفة للنص المتلقى بالقبول، يجد الباعث إليه خشية السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله، تبدو غير لائقة ، أوغير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله» .

فمن يتأمل القولين لايخرج بنتيجة، ولايعلم هل إن رعاية اجتناب بعض العبارات، هي عامل في الاختلاف، أو لاعلاقة لها به .

على أن القراءات المتواترة من المحال أن تكون معرضة لهذه الاعتبارات أو التأويلات التي لايدفع إليها سوى الخيال . فالله أعلم وأحكم بما يصف به ذاته العلية أورسله الكرام، **وقد جمح الخيال بجولد تزيهر فذهب به إلى إثارة الشكوك في أمانة النبي ونزاهته في معرض الدفاع عنه، معتمدا في ذلك على توجيه قراءتين مشهورتين لقوله تعالى** : (**وماكان لنبي أن يغل**) [آل عمران : ١٦١] . قرأ ابن كثيروأبو عمر وعاصم من السبعة ببناء الفعل للمعلوم، وقرأ الباقون ببنائه للمجهول فيكون المعنى على

القـراءة الأولى : لايحـل لنبي أن يأخذ شيئا من الغنائم خفية قبل أن تقسم، وفيه تنزيه للرسـول صلى الله عليـه وسلم وتنبيـه على عصمتـه، لأن النبـوة والغلول يتنـافيان؛ فلا يستـريب به أحـد، **وقد روي أن قطيفة حمراء فقدت يوم بدر، فقال بعض المنافقين : لعل رسول الله أخذها. فأنزل الله الآية، تبرئة لكل الأنبياء** . إذ الغلول خيانة، وهم أمنـاء ويكـون المعنى على القـراءة الثـانيـة، وهي بناء الفعل للمجهول : ماكان لنبي أن تخونه أمته، أو ماكان لنبي أن ينسب إلى الخيانة ، فيرجع إلى المعنى الأول[٦٠]

يقـول **جولـدتـزيهر** : «وإذن فربما بدا غير لائق في نظر بعض المؤمنين أن يفسح المجال لأدنى افتراض ينسب إلى الرسول عملا غير صالح ولو على وجه السلب ، وقد أزال هذا الإشكال كثيرون .... بقراءة الفعل للمجهول. وبهذا حذفت من أول الأمر الريبة، أو الافتـراض غير الـلائق بإمكـان أن يأتي الرسول غير الحق»[٦١] . فيستفاد من كلامه أن بعض القراء عمدوا إلى تغيير الفعل ببنائه للمجهول، لينفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اتهم به من الغلول .

ونحن نتساءل : كيف يقدمون على مالم يقدم عليه الرسول ذاته ؟ وما الذي يسوّغ هذا التغيير في النص القرآني المقدس؟

فالله تعالى يقول في بقية الآية : (ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة)، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يفتأ يحذر من خيانة الغلول فيقول : « ألا لا أعرفن أحدكم يأتي ببعير له رُغاء، وببقرة لها خوار، وبشاة لها ثُغاء، فينادي : يامحمد! يامحمد! فأقول : لا أملك لك من الله شيئا فقد بلغتك»[٦٢] .

فلو كان في تخـريـج **جولدتزيهر** تجرد ونزاهة لما أورد افتراضا غير وارد، ولما فسر أحد الوجهين في القراءة تفسيرا يثير الشك في أمانة الرسول ولايدفعه، شأن من يبحث عن الثلمات لينفذ منها إلى المثالب !

* * *

أصح الوجوه في التفسير :

فإذا كان للآيـة عدة وجـوه يمكن حملهـا عليـه في التفسير، فأقربها إلى الصواب والقبـول ماوافق اللغـة وأقـره الاستعمـال، ولم ينـاقض العقـل والشرع، وأبعدها عن محجة الصواب ما أملاه التعصب والهوى .

فالحـدّاد يقـول في تفسـير : (**ولقـد آتينـا موسى الكتـاب فلا تكن في مرية من لقائه**) [السجدة : ٢٣] .

(من لقـائـه) أي : لقـاء الكتـاب وهو التوراة. فالكتاب موجود بالعربية، ومحمد يلتقي به ويتصل بأهله، وإن ثقافة محمد والقرآن كتابية في كل مظاهرها وذلك بمعزل عن الوحي والتنزيل ....

ولم يقل أحد من المفسرين بذلك، لأنه ماكان يلقى التوراة، بل فسروا هذا اللقاء بلقاء موسى الكتاب، أومن لقاء محمد موسى ليلة الاسراء، أويوم القيامة، أومن لقاء موسى ربه في الآخرة .

وفسـره الألـوسي بقـولـه : «والمعنى : أنـا آتينـا موسى مثل ما آتيناك من الكتاب، ولقيناه من الوحي مثل مالقيناك، فلا تكن في شك من أنك لقيت مثله ونظيره»[٦٣] .

وإذا حملنـا الكتـاب على العهد، أي : الكتاب المعهود وهو التوراة، فلا يصح عود الضمير إليه ظاهرا، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يلق عين ذلك الكتاب .

وأمـا مايستـدل به الحـدّاد من قولـه تعـالى : (فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك) [يونس : ٩٤] .

فقد أجمع المفسرون على أنه ليس الغرض إمكان وقوع الشك له ، ولذلك قال عليه الصـلاة والسـلام حين نزلت عليه الآية ـ على ماأخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة ـ : «لاأشك ولاأسأل»[٦٤] .

ولكن الحداد ينسب إلى المسيح صفات الهية لابشرية مثل كلمة الله وروح الله، تعـالى الله عن أن يشـاركـه أحد في صفاته، على حين أن هذه الصفات وأمثالها لاتخرجه بحـال عن البشـريـة . ثم يزعم «أنها في معناها الكامل على ضوء التوراة والانجيل حيث **اقتبسهـا القـرآن وصـدقها وشهد لها، ترفع المسيح فوق المخلوقين إلى صفة ذاتية خاصة مع الخـالق**» تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

ويقـول : « ونقـرمنذ البدء أن لنا الحق كله بأن نفهم على ضوء التوراة والانجيل ماغمض في القرآن من النقاط المشتركة، لأن القرآن ذاته في حالة الشك من شهادته أومن فهمهـا يحيلنـا إلى الكتـاب (فـإن كنت في شك مما أنزلنا إليك ... الآية »[٦٥]. فكلمة الله التي ألقاها إلى مريم لاتعني إلا قوله : (كن) **والله نفخ في آدم من روحه، فلم تجعل له هذه النفخة أي صفة ذاتية خاصة مع الخـالق، ولم تخرجه عن دائرة البشرية إلى مقـام الألـوهيـة، ونسبـة الاضـافة الى الله لاتشرك المضاف في أية صفة ذاتية له، مثل : خليل الله وكليم الله الخ...**

ثم مامعنى : أن القرآن في حالة الشك من شهادته أومن فهمها ....؟ أليس مصدر القرآن هو مصدر سائر الكتب السماوية المنزلة على الرسل ؟

والقرآن إذ هو يصدق ما في التوراة أو الإنجيل، **فليس ذلك على معنى التبعية بل على معنى أنه مهيمن على الكتاب** :

(وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) [المائدة : ٤٨] .

ومعنى مهيمن : شاهد على الكتب التي قبله. ومنه قول حسان بن ثابت :

إن الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الألباب

وإنما كان القرآن مهيمنا على الكتب التي قبله، لأنه الكتاب الذي لاينسخ ولايغير ولايبدل فاذا سمى المسيح (كلمة الله) فمعنى ذلك أن الله تعالى ألقى كلمته، أي أمره بأن يولد المسيح من غير أب (وإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن فيكون) .

فلا شيء يدل إذن على الألوهية في المسيح. **ولكن الحداد يصر على أن يفسر العبارة بما يتفق وعقيدته النصرانية**. ولوكان النص في الإنجيل لكان له بعض العذر . أما وهو في القرآن الذي ينفي في كثير من الآيات ألوهية الكلمة، أو أن يكون المسيح ثالث ثلاثة نفيا حاسما لايدع مجالا للتأويل . فلا يجوز له هذا التأويل .

ولكن الحداد يقول : «مطلع انجيل يوحنا يكفي برهانا قاطعا. والمشكلة بين الكتابين في هذا : كيف نقل القرآن عن الانجيل هذا اللقب الالهي مجرداً عن ألوهيته ؟ والحل الصحيح ليس في نقض الانجيل أو القرآن، بل في التوفيق بينهما ما أمكن» . وحاول أن يدحض حجج كل المفسرين، ويفند آراءهم ليصل بالعبارة القرآنية بضرب من التأويلات المردودة « في مبناها ومعناها إلى انسجام حقيقي خفي بين الإنجيل والقرآن هو أقرب منها إلى تعارض ظاهر يتعلق به الذين لايعلمون »[٦٦] **فالقرآن حسب زعمه لايرفض إلهية الكلمة و إلهية الروح إذا كانت ضمن لاهوت الجوهر الالهي الواحد، بمعنى أن الكلمة عبارة عن ثمرة الحب الجوهري في الذات الالهية الواحدة !**[٦٧] .

فمثل هذا التفسير المتعصب الحانق هو أقرب إلى الشعوذة من رجل يرفع من شأن عيسى عليه السلام بقدر مايحاول أن ينتقص من شأن محمد صلى الله عليه وسلم . فهو لايستحيي أن يستدل بما أنزل عليه من الوحي في تمجيد المسيح والانجيل، ويعرض في

الآن نفسه بشخصيته، فيذكرله مايحسبه مثالب ويقول في تحد وصفاقة :

« لم يبن المسيح مثل غيره منازل لأزواجه قرب المسجد، حتى يختلف كل ليلة إلى واحدة منهن بعد صلاة العشاء، بل كان يقضي ليلته في الصلاة إلى الله . لم يكن ليغزو ولا ليقـرع بين نسـائـه، فأيهن خرج سهمها خرج بها معه، كأنه لايقدر أن يستغني عن المرأة حتى في معامع الحروب، بل كان يقول لتلاميذه : «إن طعامي أن أنفذ مشيئة من أرسلني وأتمم عمله، ولم يكن في أول أمره محتاجا إلى أن يشرح الله صدره ليضع عنه وزره الذي أنقض ظهره، ولافي آخر عهده محتاجا أن يغفر الله له ماتقدم من ذنبه وما تأخر .... » .

ثم هو حين يعـرض كلام العقـاد يرميـه بمـا لم يقله منطـوقـا ومفهـوما، فيقول : «المسيح وحده ارتفع فوق حاجة الرجل إلى حواء، فعاش بتولا ورفع بتولا. وفي هذا مافيه من الكمـال الـذي انفـرد به، وليس ذلـك من نوع التقصـير الجنسي كما يغمز الأستاذ العقـاد حيث قال : قال لنـا بعض المستشـرقـين: إن تسع زوجات لدليل على فرط الميول الجنسيـة. **قلنـا : إنـك لاتصف السيد المسيح بأنه قاصر الجنسية لأنه لم يتزوج قط. فينبغي ألّا تصف محمدا بأنه مفرط الجنسية، لأنه جمع بين تسع نساء**(٦٨) .

والعقـاد مؤمن فلا يستطيـع بعقيـدتـه الاسلامية أن يقصد القدح في رسول من رسل الله، لأن الله تعالى يقول : (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله . لانفرق بين أحد من رسله) [البقرة : ٢٨٥] فكيف يقوله الحـداد مالم يقـل، ويقصـده مالم يقصد؟ إن بعض المستشرقين المغرضين يبحثون في القـرآن **بالشمـوع** عن مثل قوله تعالى: (**ألم نشرح لك صدرك. ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك**) ويقفون هنا فلا يزيدون : (**ورفعنا لك ذكرك**)[**الشرح ١ ـ ٤**] . وعن مثـل قولـه تعـالى : (**ليغفـرلك الله ماتقـدم من ذنبـك ومـاتأخر**) (الفتح : ٢) ولايزيدون (ويتم نعمته عليك) وانشراح الصدر بالنسبة للأنبياء نور إلهي يقذفه الله في قلوبهم فتنجلي عنها الظلمة والضيق. لذلك كان مما دعا به موسى ربه : (ربِّ اشرح لي صدري) .

والوزر في سورة الشرح لم يرد به الذنب كما يفهم بعض المستشرقين، **وإنما أريد به الأعباء الثقيلة التي ينوء الرسول الكريم بحملها**، وهي أمانة الرسالة التي كلف بتبليغهـا، ومـا كان يعـانيـه عند نزول الوحي عليه، والغم الذي أصابه من عناد قريش وباطلهم وظلمهم وشيوع الشرك والضلال، وكأنه صلى الله عليه وسلم لثقل الأمانة التي تحملها كان كمن يحمل فوق ظهره أثقالا ، أما كيف حط الله عنه هذه الأثقال، فقد آمن

به في المدينة عدد كبير دخلوا في دين الله أفواجا، وقوي أتباعه بعد أن كانوا مستضعفين في الأرض، وامحى الشرك والجاهلية من الجزيرة العربية وانتشر فيها الإسلام، فانقاد أهلها بعد العناء، كل ذلك بالاضافة إلى ماوعده الله به من الرضى والغفران ...

كمارفع الله ذكره في العالمين فلا يذكر اسم الله إلا واسم محمد معه في الآذان والتشهد والشهادة وفي القرآن، ودعوة المؤمنين بالصلاة عليه .

وأما قوله تعالى : (**ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وماتأخر**) فمعناه كما قال **سفيان الثوري، ماتقدم : مما عملت في الجاهلية، وما تأخر : كل شيء لم تعمله.** ويذكر مثل ذلك على طريق التأكيد كما يقال : أعطى من رآه ومن لم يره، وضرب من لقيه ومن لم يلقه. فيكون المعنى : ماوقع لك من ذنب ومالم يقع لك فهو مغفور لك . ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له ذنب كذنوب غيره . فالمراد هنا ما عسى أن يقع من **سهو أو غفلة أو تأول،** لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين(٦٩) فسماه ذنبا على سبيل المجاز. وليس في ذلك أي قادح في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا في سمو أخلاقه ومروءته .

روي عن أسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسير في بعض أسفاره وعمر بن الخطاب كان يسير معه ليلا. فسأله عمر عن شيء فلم يجبه ثم سأله فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه، فقال عمر: ثكلتك أمك ياعمر! كررت على رسول الله ثلاث مرات وهو لايجيبك! فحركت بعيري حتى تقدمت أمام الناس، وخشيت أن ينزل فيَّ قرآن. فما لبثت أن سمعت صارخا يصرخ بي. فقلت : لقد خشيت أن يكون نزل فيَّ قرآن. فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه فقال : « لقد أنزل عليَّ الليلة سورة هي أحب إليَّ مما طلعت عليه الشمس . ثم قرأ (إنا فتحنا لك فتحا مبينا ...) (أخرجه الترمذي) » .

وكم أثار المستشرقون في القرآن من شبهات بقصد التشكيك والتضليل يضيق النطاق هنا عن عرضها والرد عليها، لأني اعتبر هذا البحث كمدخل لموضوع يتطلب مجلدا ضخما لاستيعاب الموضوع من كل جوانبه، والغوص في تفاصيله وجزئياته، وعسى أن يحرك الله همم المختصين في الدراسات القرآنية من علماء الإسلام لهذا البحث المتعمق، فيكشفوا النقاب عن أباطيل المستشرقين في مطاعنهم على القرآن الكريم سواء من حيث مصدره، أم من حيث صحة الاعتماد على نصه، أم من حيث تعدد القراءات فيه، أم من حيث سلامة تفسيره من الأهواء والأخطاء، والله ولي التوفيق .

د . التهامي نقرة

الهوامش

(١) مجلة العالم الإسلامي : (The Muslim World) ع : اكتوبر ١٩٥٥ .

(٢) كتاب : (المحمدية): ٢٠ (ط. باريس ١٨٩٧)

(٣) انظر كتابه : (البحث عن الدين الحق) طبع سنة ١٩٢٨ ونال رضا البابا ليون الثالث عشر سنة ١٨٨٧، وعاش في المدارس المسيحية بالشرق والغرب إلى اليوم .

(٤) (حياة محمد) : ١٢٥ (ط . باريس ١٩٢٩) .

(٥) محمد غلاب : نظرات استشراقية في الاسلام : ٤٢ (ط. القاهرة. دار الكتاب العربي) .

(6) Claude Etienne Savary : Le Coran: 2, ed, Paris 1783

(7) Thomas Garlyl : on Heroes, Hero - Worship and the Heroic in History - London 1849 .

(٨) انظر : صفحات من تاريخ الاستشراق : محمد كامل عياد : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق . ج : ٣. م : ٤٤ ـ ١٩٦٩ .

(٩) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي : ٣٩ (ط . مصر : ١٩٤٨) .

(١٠) انظر : دائرة معارف العلوم الاجتماعية .

Encyclopaedia of Social Sciences (1957), Vol, 13- p. 230

(11) Hubert Grimme, Mohamed; 1892 .

(١٢) محمد كامل عياد : مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. ج : ٤ ـ م : ٤٤/ اكتوبر ١٩٦٩. ص : ٧٩٤ .

(13) Mohamedanism. p: 27

(١٤) انظر : كتاب الوحي المحمدي لمحمد رشيد رضا : ٩١

(١٥) G. Le Bon حضارة العرب : (ت) زعيتر : ١٤١ ـ ١٤٥ (ط. بيروت ١٣٩٩هـ)

(١٦) التهامي نقرة : سيكولوجية القصة في القرآن: ٥٥ (ط تونس ١٩٧٤).

(١٧) لقد تحدث الغزالي باسهاب وموضوعية عن الوحي والنبوة في كتابه (المنقذ من الضلال) .

(١٨) حضارة العرب : ٦٧٤ .

(١٩) المصدر السابق : ٦٨٠ ـ ٧٢٣

(٢٠) الاسلام والثقافة العربية في مواجهة الاستعمار : ٢٣٩ (مطبعة الرسالة بمصر)

(٢١) جولدتزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام. (ت) يوسف موسى وزميله : ١٢ (ط مصر ١٩٤٨) .

(22) R. Blachere: Le Probleme du Mahomet: 60 (P. U. F. Paris 1952) .

(٢٣) انظر : عن القرآن لمحمد صبيح : ١٤٤ ـ ١٤٧ (ط. مصر ١٩٣٩ .

(24) Historia : Avril 1969 - NO 269- (qui etait Mahomet, philippe Erlanger p. 75 .

(٢٥) نشر الفصل في المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤

(٢٦) شاعر عاش في الجاهلية والاسلام ، وكان يخبر أن نبيا يبعث قد اطل زمانه، مؤملا أن يكون هو ذلك النبي فلما بلغته بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم كفر حسدا، وكان رغب عن عبادة الأوثان . ولما أنشد رسول الله شعره قال : آمن لسانه وكفر قلبه . وكان يحكي في شعره قصص الأنبياء (ابن قتيبة: الشعر والشعراء : ٤٢٩ (ط . مصر ١٣٦٤هـ)

(٢٧) طه حسين : في الأدب الجاهلي: ١٤٣ (ط القاهرة ١٩٥٨) .

(٢٨) البستاني : المجاني الحديثة : ج : ١/ ٣٦٧ (ط بيروت : ١٩٤٦) .

(٢٩) طه حسين : في الأدب الجاهلي : ١٤٢ ـ ١٤٥ .

(٣٠) عباس محمود العقاد : إسلاميات : ٥١ ـ ٥٣ (ط . مصر. دار الشعب)

(٣١) محمد رشيد رضا : الوحي المحمدي : ٣٠٢ .
(٣٢) محمد كامل عياد: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: ج: ٤ ـ م: ١٩٦٩/٤٤. ص: ٧٩٧ .
(٣٣) موريس بوكاي : القرآن والتوراة والعلم: ١٤٤ ـ ١٤٨ (ط دار المعارف بمصر ١٩٧٧) .
(٣٤) ألف عدة كتب تحت عنوان عام وهو : (دراسات قرآنية) ولم يذكر من اسمه سوى (الاستاذ الحداد) كما أنه لم يذكر في الكتاب اسم المطبعة ولا تاريخ الطباعة والراجح أن يكون (يوسف الحداد) وهو لبناني مسيحي .
(٣٥) الحداد : القرآن والكتاب: قسم (٢) أطوار الدعوة القرآنية : ١٠٥٩ ـ ١٠٦٠ .
(٣٦) الحداد : المسيح في القرآن : ٢٢٨ .
(٣٧) المصدر السابق : ٢٢ .
(٣٨) الحداد : الانجيل في القرآن : ٤٢٠ ـ ٤٢١ .
(٣٩) المصدر السابق: ٧١٨ ـ ٧٢٠ .
(٤٠) القرآن والكتاب : ٦٧٢ .
(٤١) المسيح في القرآن : ١١٩ .
(٤٢) المصدر السابق: ٢٢٩ .
(٤٣) القرآن والكتاب : ٢٩٨ .
(٤٤) جولد تزيهر : مذاهب التفسير الاسلامي : ٤ .
(٤٥) الحديث كما ورد في عدة روايات صحيحة الاسناد يشير إلى خلافات لغوية أدت إلى نقاش بين بعض الصحابة، ثم احتكم المختلفون إلى الرسول فأقرهم على قراءاتهم : سواء من حيث الألفاظ أم من حيث الأداء الصوتي لها. وهذه اللغات واللهجات لايقصد بها أن كل كلمة تقرأ على سبعة أوجه بل المقصود أنها مفرقة في القرآن. وهي ليست القراءات المتواترة. ومن هذه الأحاديث: حديث عمر مع هشام الحكيم وهو حديث صحيح أخرجه الستة .
(46) Blachere : Introduction au Coran : 16 - 26 (Paris, 1947) .
(47) Casanova; Mohamed et la fin du monde: P. 6 - 10
(٤٨) انظر : نظرات استشراقية في الاسلام، لمحمد غلاب : ٩٩ ـ ١١٣ .
(٤٩) انظر تفسير النووي للآية .
(٥٠) مشاهد القيامة في القرآن: ٤٠ ـ ٤١
(٥١) بلاشير : القرآن: (ت) رضا سعادة : ٤٥ ـ ٤٦ (ط. بيروت ١٩٧٤) .
(٥٢) انظر : المعجزة الكبرى، القرآن. محمد أبو زهرة: ٤١(ط . دار الفكر العربي) .
(٥٣) ابن الجوزي : النشر. ج: ١: ٤٩ .
(٥٤) جولد تزيهر : مذاهب التفسير الاسلامي : ٦ .
(٥٥) المصدر السابق : ٤٩ .
(٥٦) المصدر السابق : ٥١ .
(٥٧) المصدر السابق : ١١ ـ ١٢ .
(٥٨) المصدر السابق : ٣٠ ـ ٣١ .
(٥٩) المصدر السابق : ٢٩ .
(٦٠) تفسير الخازن : لباب التأويل في معاني التنزيل : ج ١/ ٤٤١ (ط دار الفكر: ١٩٧٩ .
(٦١) مذاهب التفسير الاسلامي : ٤٠ .
(٦٢) الزمخشري· الكشاف: ٣٥٨/١ (ط. مصر. ١٩٤٨ .
(٦٣) الألوسي : روح المعاني : ١٣٧/٧ (ط بيروت : ١٩٧٨) .
(٦٤) المصدر السابق : ١٩٠/٤ .

(٦٥) المسيح في القرآن : ١٩١ ـ ١٩٢ .
(٦٦) المصدر السابق : ٢٠٦ .
(٦٧) المصدر السابق ٠ ٢١٥ .
(٦٨) المصدر السابق : ٢٢١ ـ ٢٢٢ .
(٦٩) تفسير الخازن : لباب التأويل في معاني التنزيل : ٤/١٨٨ .

الفصل الثاني

السنة النبوية
وروايتها

المستشرق شاخت
والسنة النبوية

الدكتور محمد مصطفى الأعظمي
أستاذ الحديث النبوي وعلومه بجامعة الملك سعود

المستشرق شاخت والسنة النبوية

محمد مصطفى الأعظمي

وجود الإنسان على الأرض رهين باقتران الذكر بالأنثى ، وعن هذا الطريق يتوالد الأنسان ويتكاثر، فالانسان لايستطيع أن يعيش بمفرده ـ على وجه العموم ـ وحتى تستمر الحياة الانسانية على هذه الأرض لابد من تكوين الفرد فالأسرة فالمجتمع الصغير ، وتتجمع المجتمعات الصغيرة إلى بعضها فتتحول الى مجتمعات كبيرة، تقوم بدورها بتعمير الكوكب الأرضي . فالانسان اجتماعي بطبعه ونشأته .

وهذا الانسان الاجتماعي في حاجة إلى إشباع حاجته المادية والمعنوية ورغباته وتطلعاته . **ومن ثم فهو يحاول أن يستأثر لنفسه الخير بأكبر قدر ممكن** ، مما قد يسبب التنافس والتخاصم بين الأفراد . وإذا ترك الناس لأهوائهم ورغباتهم سادت الفوضى، وتحول الانسان إلى حيوان شرس . لذلك كان على كل مجتمع مهما كان حجمه أو نماؤه المادي أن يعيش في ظل نظام تحكمه مجموعة من الاعراف والتقاليد والقوانين والأنظمة، **ولاعجب فللقراصنة قانونهم وأعرافهم وتقاليدهم** .

والهدف الأساسي للقانون هو تنظيم حياة الأفراد في ضوء القيم المنشودة في المجتمع لتسيير ودفع عملية الحياة الاجتماعية .

ومن هنا يتضح أن التغيير في مجتمع ما في قيمه الخلقية ومثله العليا والتبديل في نظرته الاجتماعية، يفرض التغيير في القانون أو النظم القانونية ونشهد مثالا لذلك في قوانين البلدان التي تحولت من نظام إلى نظام آخر، كتحول الدول الرأسمالية إلى الدول الشيوعية أو الاشتراكية **على الرغم من انهما تنبعثان من أصول فكرية واحدة** .

فاذا نظرنا إلى الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي نجد أن الكعبة

المشـرفـة ـ رمـز الـوحـدة بين المسلمـين على هذه الأرض ـ وهي (**أول بيت وضـع للناس**)[1] لعبادة الله الواحد القهار وكانت محاطة بعدد غير قليل من الأصنام . وعندما دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة المكرمة يوم الفتح وجد حول الكعبة ثلاثمائة وستين نصبا (م الجهاد ٨٧) .

ويقول المستشرق ميور Muir « إن أساس العقيدة العربية كانت الوثنية العميقة الجـذور، والتي لم تكن تبـدي أية علامة للانحطاط والوهن ، والتي **تصدت قرونا لكافة المحاولات التبشيرية من قبل مصر وسوريا** » (Muir, Life of Mahomet, P. Lxxxii - iii) وفي التعامل التجاري **كان الربا سائدا أوشائعا**، وكانت القبيلة تُكوّن وحدة اجتماعية، ولم تكن هنـاك دولـة منظمـة، وبـالتـالي لم تكن هنـاك سبـل رسميـة للتظلم والحصول على الانصـاف المنشـود . وكـانت تحـل الخصومات إما بطريقة الثأر وإما عن طريق محكم متفق عليه من الجانبين .

في هذه البيئـة الـوثنيـة، وفي ذلـك المجتمـع الـذي لم يعرف نظاما عادلا أو نظاما تشريعيا بعث الله جل وعلا رسوله صلى الله عليه وسلم بدينه الخالد .

فقد بلّغ الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة مبادىء دين الاسلام لأكثر من عشر سنـوات تحت أقسى الظـروف وأعتـاهـا، وهنـا يجب ألاّ ننسى وجود **بعض المبشرين بالمسيحيـة** قبـل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل وجود **بعض الشعراء الذين كانوا يسخرون من الأصنام وعلى الرغم من ذلك لم يجد هؤلاء ولا هؤلاء أية مقاومة أو معارضة من قبل الوثنيين** .

إذن لم كانت هذه المحن القـاسية والشدة غير المتناهية الّتي واجهت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأخيار ؟

كان ذلـك لأن المشـركـين أدركوا تماما مغزى ماستأتي به شهادة لا إله إلا الله . **وانهـا ليست مجـرد كلمـة ميتة ميتافيزيقية** . لا فلقد فهموا تماما بأنها كلمة تتطلب استسلاما بل تسليما تاما لله جل وعلا . وهذا الاستسلام التام للانسان عقلا وعاطفة ، وروحا وجسدا وتجارة وسياسة وإدارة وتشريعا وعبادة وتعاملا وفقها هو الذي يشير إليه القرآن الكريم .

(قل إن صلاتي ونسكي ومحيـاي وممـاتي لله ربِّ العـالمـين، لاشريك له، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)[2]

وقـد أكـد الله سبحـانـه وتعـالى في كتـابـه العزيز هذه الحقيقة حيث خصّ ذاته الشـريفـة بسلطـة التشـريع . فقال جلّ وعلا : (**إن ربكم الله الذي خلق السماوات**

والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)[٣] وقال : **(ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب ، إن الذين يفترون على الله الكذب لايفلحون)**[٤]

وعندما برزت في المدينة المنورة قلة مؤمنة بما جاء به محمد النبي صلى الله عليه وسلم أصبح من الممكن إنشاء دولة إسلامية مبنية على عقيدة الاسلام ملتزمة بما جاء به القرآن الكريم .

* * *

وفي تلك الدولة الفتية **كانت سلطة التشريع بكاملها لله ـ سبحانه وتعالى ـ وحده .**

وقد أرشد الله سبحانه وتعالى رسوله صلى الله عليه وسلم قائلا :

(ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لايعلمون[٥]

لذلك لم يكن لأحد أن يشرع لنفسه أولغيره من البشر، لأنه من اختصاص الله سبحانه وتعالى خالق الكون وكل شيء فيه والبشر. لكنه منح لنبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ سلطة التشريع قائلا :

(الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والاغلال التي كانت عليهم)[٦]

وفرض على المسلمين طاعة نبيه ـ صلى الله عليه وسلم ـ في آيات كثيرة نذكر بعضا منها :

١ ـ **(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)**[٧]

٢ ـ **(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين)**[٨]

٣ ـ **(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون)**[٩]

٤ ـ **(من يطع الرسول فقد أطاع الله)**[١٠]

٥ - (**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**)[١١]

* * *

وهكذا أصبحت هذه الحقيقة بالنسبة للمسلمين من بدهيات الأمور، فالمصدر التشريعي الأساسي هو كلام الله سبحانه وتعالى في القرآن وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . **وبذلك قطع المسلمون صلتهم بالجاهلية عقيدة وقولا وعملا** قائما على العلم وأصبح الكتاب والسنة مرشدين للعالم الاسلامي **أفرادا وجماعات وشعوبا وحكومات** يستهدي بهما جميع من هدى الله في كافة الشؤون .

واستمر المسلمون أقوياء أعزاء ما استمسكوا بهذين الأصلين في تعاملهما على المستويين الفردي والجماعي، واستمر الوضع هكذا لقرون طويلة حتى دب الوهن في المسلمين **وازداد الانحراف عن هذين المبدئين الأساسيين ومني العالم الاسلامي نتيجة لذلك بالضعف العسكري والانهيار السياسي والفقر الاقتصادي مما استتبع سيطرة الاستعمار على بلد تلو بلد من بلدان العالم الاسلامي حتى استعمرت أكثر البلدان وذاق المسلمون في أكناف المستعمرين الذل والهوان** .

وقد ثار المسلمون في بعض المناطق وحاولوا استرجاع البلاد من أيدي المستعمرين - كما حدث في الهند وأماكن أخرى - ورفعوا علم الجهاد . **ولقد أخفق هؤلاء الأبطال في القضاء على الاستعمار إلا أن ذلك أدى إلى أن يتنبه المستعمرون - أو بالأحرى المخربون - بخطورة إذكاء روح الجهاد بالسيف لدى المسلمين**، وأصبح واضحا أنه لابد للاستعمار - لكي يحقق اغراضه ويهنأ بفريسته من أن يقضي على خصائص المجتمع الاسلامي والذي كان ثمرة نظامه التشريعي والتعليمي والتربوي ليتمكن من تحويل العالم الاسلامي إلى عالم مستعبد يخضع للغرب خضوعا كاملا .

وكان من الطبيعي أن يسعى الغرب في إلغاء الشريعة الاسلامية أولا، ثم التشكيك في مصادرها والطعن في صلاحيتها ثانيا حتى لايفكر المسلمون في العودة إليها يوما ما .

أما القرآن الكريم فأكثر أحكامه من الكليات والعموميات وهي في حاجة إلى تفسير تطبيقي ممن بلّغه وحمل تلك الرسالة - محمد صلى الله عليه وسلم - وعلى سبيل المثال، ترى أن الصلاة من أهم أركان الدين الاسلامي، وقد كرر القرآن الكريم الأمر بإقامة الصلاة عشرات المرات لكنه لم يبين للأمة طريقة إقامتها، وكان هذا الأمر منوطا برسول الله صلى الله عليه وسلم، ليبين للناس طريقة إقامة الصلاة قولا وفعلا . وهذا إنما يدل على أهمية السنة ومكانتها في التشريع .

وأصبح من اللازم لدى المستعمرين محاربة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ بإبعاد السنة النبوية والتشكيك في مكانتها في التشريع يصحبح التلاعب بالقرآن الكريم أمراً ميسورا .

وعمل الاستعمار من جهة على إيجاد طبقة أنكرت جزءا من السنة النبوية مبتدئة بإنكار أحاديث الجهاد بالسيف ثم انتهت بإنكار السنة النبوية بكاملها .

والمتنبي الكذاب مرزا غلام أحمد القادياني والجكر الوى قادة هذا الاتجاه في الهند، بينما تزعم توفيق صدقي هذا الاتجاه في مصر .

ولم تترك عملية الطعن في السنة النبوية لهؤلاء « **المتنورين** » والمفتونين بالحضارة الغربية وعملائهم، ولا « **للمنهزمين** » فكريا ونفسيا فحسب، بل جهز الغرب كذلك جحافل من المستشرقين ويسر لهم الامكانات المادية وسهل لهم سبل البحث ، وأقام حولهم هالة من القداسة فأصبحوا رواد الغزو على السنة النبوية .

وهكذا أصبحت الحرب ضد السنة النبوية في الداخل والخارج، ففي الداخل جيش من « المنهزمين المتنورين » وفي الخارج « طلائع المستشرقين » وكان يحظى نتاج هؤلاء من الدعاية وسبل النشر بما يكفل له النمو والازدهار في ربوع العالم الاسلامي .

ومن رواد الغزاة من المستشرقين في القرن المنصرم « باحثان كبيران » قضيا جزءا غير قليل من حياتهما في دراسة الشريعة الاسلامية هما « سناؤك هور جرونيه » و « جولدتسيهر » **وقد تحديا ماهو معلوم عند المسلمين بالضرورة (بداهة) من منزلة السنة النبوية وأصالة التشريع الاسلامي .**

وعلى الرغم من ذلك لم يكن في وسعهما أن يأتيا بنظرية متناسقة متجانسة ، شاملة متكاملة يعارضان بها عقيدة المسلمين بخصوص السنة النبوية والشريعة الاسلامية . **لكن الذي استطاع أن يأتي بنظرية جديدة متكاملة ـ برغم أنها خيالية إلى حد بعيد ـ هو البروفسور « جوزيف شاخت »** وقد انصبت نظرياته على أسس الفقه الاسلامي .

أما المنزلة التي وصل اليها البروفسور « شاخت » فلم يصل إليها من قبل أي مستشرق في هذا المجال .

ولكي يشرح شاخت نظريته فقد نشر كتبا ومقالات عديدة بلغات مختلفة كالانجليزية والفرنسية والألمانية **ووضع كتاب « المدخل إلى الفقه الإسلامي » لهذا الغرض** « Introduction to Islamic Law » .

ومن أشهر مؤلفاته على الاطلاق كتاب « **أصول الشريعة المحمدية** » The Origins of Muhammdan Jurisprudence الذي حاز أعلى تقدير وتمتع بالاحترام الشديد في العالم الأكاديمي الغربي .

فقد قال البروفسور «جب» بأنه : «سيصبح أساسا في المستقبل لكل دراسة عن حضارة الاسلام، وشريعته على الأقل في العالم الغربي» .[١٢]

كما أثنى عليه البروفسور «كولسون» استاذ الفقه الاسلامي بجامعة لندن قائلا : إن «شاخت» صاغ نظرية عن أصول الشريعة الاسلامية غير قابلة للدحض في إطارها الواسع .

ولقد أثرت نظريات «شاخت» تأثيرا بالغا على جميع المستشرقين تقريبا ، (وعلى سبيل المثال) أذكر بعض من لهم نشاط في مجال دراسات الشريعة الاسلامية من أمثال البروفسور **أندرسون** » و « **روبسون** » ، و « **فيزجرالد** » و « **كولسون** » و « **بوزورث** » **كما أن لهذه النظريات تأثيراً عميقاً على من تثقفوا بالثقافات الغربية من المسلمين ، تلك الثقافات التي تطغى على معلوماتهم السليمة عن الاسلام وشريعته** .

ويمكنني أن أذكر بعضا منهم أمثال : « فيضي » و« فضل الرحمن » و « نيازي » وآخرين .

وتساءل المستشرق الذي ترجم **كتاب أبي رية** ـ الذي خصصه للطعن في السنة ـ إلى اللغة الانجليزية عما عساه أن تكونه الدراسات في الشرق إذا عرف الناس كتابات « شاخت » .

على كل فان كتاب شاخت **يحاول أن يقلع جذور الشريعة الاسلامية ويقضي على تاريخ التشريع الاسلامي قضاء تاما** . ويصف ذلك الكتاب علماء المسلمين كافة ـ لحقب عديدة ـ من القرون الثلاثة الأولى بأنهم كانوا **كذابين وملفقين غير أمناء وذلك على وجه الاختصار** .

وعلى الرغم من خطورة كلامه الذي **يسعى لهدم القرون الذهبية للأمة الاسلامية** من حيث العلم والنزاهة لم يسمح لطالب في جامعة لندن ولا في جامعة كمبردج ـ اللتين ترفعان علم الحرية والتجرد في البحث العلمي ـ أن يسجل موضوع أطروحته دراسة نقدية لكتاب شاخت « أصول الشريعة المحمدية » [١٣] .

هذا هو « الأستاذ الكبير » الذي أصبح فوق النقد ومن مسّه من بعيد كان نصيبه الابعاد والطرد، كما حدث لأحد أساتذة جامعة اكسفورد ـ حسبما أفادني زميل لي ـ

أمكنه تلخيص آراء شاخت عن الفقه الاسلامي ومن ثمّ السنة النبوية كالتالي :ـ

يتحدث البروفسور شاخت عن مكانة الشريعة في الاسلام فيقول :

« إن القانون (أي الشريعة) تقع إلى حد كبير خارج نطاق الدين »

« For the legal subject - matter in early Islam did not primarily derive from the Koran or from other purely Islamic sources, Law Lay to a great extent outside the sphere of religion ..» (Origins, freface) .

وقد ردد شاخت هذا الكلام مرة أخرى بوضوح أكثر في كتابه المدخل إلى الفقه الاسلامي (ص ١٩) حيث قال :

5 . During the greater part of the first century - Islamic Law in the technical meaning of the term - did not as yet exist . As had been the case in the time of the prophet, law as such fell outside the sphere of religion, and as far as there were no religious or moral objections to specific transactions of modes of behaviour the technical aspects of law were a matter of indifference to the Muslims .

في الجزء الأكبر من القرن الأول لم يكن للفقه الاسلامي ـ في معناه الاصطلاحي ـ وجود كما كان في عهد النبي، والقانون ـ أي الشريعة ـ من حيث هي هكذا كانت تقع خارجة عن نطاق الدين، وما لم يكن هناك اعتراض ديني أو معنوي روحي على تعامل خاص في السلوك فقد كانت مسألة القانون تمثل عملية لامبالاة بالنسبة للمسلمين .

هذه النظرية جوهرية ومركزية وأساسية بالنسبة لكل كتابات شاخت. فاذا **كانت الشريعة ـ أو القانون (Law) ـ تقع خارجة عن نطاق الدين وكان النبي صلى الله عليه وسلم غير مكترث لها وكذلك المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين** ، إذن فلن يكون هناك أي اهتمام في هذا المجال وإن وجد كان شيئا مؤقتا وآنيا .

وعلى ذلك إذا كان هناك في المصادر مايشير إلى جهد النبي صلى الله عليه وسلم جهدا دائما متواصلا ومن جاء بعده من العلماء المجتهدين من الصحابة والتابعين في مجال التشريع **فيكون كذبا مختلقا** . على كل ليس هذا هو الاستنتاج المنطقي من كتابات شاخت بل إنه صرح بذلك بكل وضوح فقال : من الصعوبة اعتبار حديث ما من الأحاديث الفقهية صحيح النسبة إلى النبي [صلى الله عليه وسلم] (١٤) .

لاشك أن ادعاء عدم اكتراث النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين بالتشريع ووقوع التشريع خارج نطاق الدين **وعدم صحة حديث واحد من الأحاديث الفقهية المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ينتج عنه أهداف كثيرة مقبولة ومطلوبة من قبل أعداء الاسلام تتمثل في :ـ**

١ ـ مطالبة الشعوب ورغبة الحكام في العودة إلى الشريعة الاسلامية كلام فارغ

لأن الشريعة في حقيقتها خارجة عن نطاق الدين .

٢ - **مايسمى بالفقه الاسلامي، ليس هو الفقه الاسلامي المبنى على كتاب الله وسنة رسول الله، لأنه لايوجد مايمكن تسميته سنة النبي صلى الله عليه وسلم - بل إن جزءا غير قليل من الفقه الاسلامي مأخوذ من شرائع اليهود والكنيسة وديانات أخرى عدا اجتهادات المجتهدين**(١٥)

وعلى هذا يمكن للمسلمين أن يقتبسوا من القوانين الوضعية الغربية ما أرادوا دون أن يشعروا بأدنى ضيق من مخالفتهم لدينهم ، وإذا أرادوا أن يسموا تلك القوانين بالفقه الاسلامي فلا مانع في ذلك ولهم فيما عمل سلفهم من قبل أسوة حسنة .

هذا الادعاء في الواقع يحمل في طياته أخطاء منهجية جسيمة، كل واحد منها يكفي لايصال صاحبه الى نتائج غير سليمة . وقبل أن ادخل في هذا المجال أود أن أسأل البروفسور شاخت عن **تسميته لكتاب «أصول الشريعة المحمدية» وهل بهذا الاسم يسمي المسلمون انفسهم أو شريعتهم ؟ أم هي محاولة أخرى لطمس الحقائق ؟**

على كل فقد أخطأ هنا شاخت مرتين خطأ منهجيا جسيما : -

١ - لم يفكر تفكيرا عقليا منطقيا لأنه لو فعل ذلك لتوصل إلى نتيجة عكسية .

٢ - لم يرجع إلى مصدر الإسلام الأول - القرآن الكريم - عند بناء نظريته بل ضرب به عرض الحائط **وبنى نظريته على نقيض ما جاء به القرآن الكريم** .

أما على الصعيد العقلي فاننا نرى أن التغيير في مجتمع ما في قيمه الخلقية ومثله العليا والتبديل في نظرته الاجتماعية **يفرض التغيير في القوانين والأنظمة والأعراف** .

إن كان الأمر كذلك في عالم القوانين أفلا يكون مستغربا تماما ان لم يأت الاسلام بنظامه التشريعي لأمة قطعت صلتها تماما بما كان سائدا في الجاهلية من العقائد، لقد أنشأ أعرافا وتقاليد لم تكن موجودة في المجتمع وألغى الاسلام الشيء الكثير من الاعراف والتقاليد والتعامل في الحياة وأحل محلها ما هو أحسن منها، وحتى ما أبقاه من الأمور الخيرة الحسنة التي كانت موجودة في الجاهلية فقد أعطاها عمقا آخر ووجهة أخرى وربطها بالعقيدة .

قلت إنّ شاخت لو فكر تفكيرا منطقيا في هذا المجال لوصل إلى ضرورة إبقاء جانب التشريع للنبي صلى الله عليه وسلم لأجلّ المجتمع الاسلامي الناشيء الجديد .

ولكنه لم يفعل ذلك فأخطأ في تقديره ولكن الخطأ المنهجي الآخر الذي ارتكبه عمدا والذي لايغتفر له هو **تجاهله للقرآن الكريم في هذا الصدد** .

ممـا لاشـك فيـه أن المسلمين وغير المسلمين كلهم متفقون على أن النبي صلى الله عليـه وسلم أعطى لأمتـه كتابا فوق الشبهات في محتواه ولم يحصل فيه تغيير ولاتحريف ولا تبديل طوال هذه القرون .

ومما لاشك فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم - والمسلمون معه - يؤمنون بأن هذا الكتاب من عند الله سبحانه وتعالى .

قد يكون لشاك - **أو بالأحرى - لغير المسلم** أن يطعن في صحة نسبة هذا الكتاب إلى الله جلّ وعلا. ولكنه مادام يبحث عن الاسلام ونبي الاسلام وعن المسلمين فعليه أن يرجـع إلى هذا الكتـاب ليرى ماذا فيه من الموضوع الذي يبحثه. على الباحث - **ولو كان غير مسلم - أن يفـرق بين أمـرين، بين مايعتقده هو وبين مايعتقده المسلمون**، فان كان يبحث عن **عقيدة المسلمين وعن موقفهم فعليه أن يبحث في ضوء معتقداتهم لا في ضوء توهماته هو** .

وهنا نرى أن هذا الخلط عام وشائع عند عامة المستشرقين في كافة القضايا فهم لايبحثـون من وجهـة نظر المسلمين **بل يريدون أن يفرضوا وجهة نظرهم كأنها وجهة نظر المسلمين ثم يستنبطون أحكاما غريبة** .

هل القانون أو الشريعة خارجة عن نطاق الدين في ضوء القرآن الكريم؟. بمراجعة القرآن الكريم نجد أن الله سبحانه وتعالى أمر عباده **بالاستسلام التام في كافة شئون الحياة، فقال جلّ من قائل :-**

(قل إن صلاتي ونسكي ومحيـاي وممـاتي لله رب العـالمـين، لاشريـك له، وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين)(١٦)

وقـال الله سبحـانـه وتعـالى : **(إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره الا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)**(١٧)

وقـال تعالـى :

(ولاتقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إنّ الذين يفترون على الله الكذب لايفلحون)(١٨)

وقال تعالى : **(ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لايعلمون)**(١٩)

وقال تعالى :
(وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون)[٢٠]

وقال تعالى :
(إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولاتكن للخائنين خصيما)[٢١]

وقال تعالى :
(واتبع مايوحى إليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين)[٢٢]

وقال تعالى :
(ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين . وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وان يكن لهم الحق يأتوا اليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون)[٢٣] .

وقال تعالى :
ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا)[٢٤]

وقال تعالى :
(ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون)[٢٥]

وقال تعالى :
(وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا)[٢٦]

وقال تعالى :
(اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون) .[٢٧]

وقال تعالى :
(وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لايرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل مايكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا مايوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم) .[٢٨]

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون)[٢٩]

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون)[٣٠]

وقال تعالى :

(ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون)[٣١]

في ضوء الآيات التي أوردتها من قبل يستخلص القارىء النتائج الآتية :

١ ـ أن الله سبحانه وتعالى قد **خصّ لنفسه حق التشريع وأعطى لنبيه صلى الله عليه وسلم الصلاحية في هذا المجال** .

٢ ـ وقد طلب **استسلاما تاما** لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه في كافة أمور الحياة وألزم المسلمين ذلك .

٣ ـ الشريعة الاسلامية **تشمل كافة جوانب الحياة** .

٤ ـ **ليس لأحد أن يغير أو يبدل فيما انزله الله تعالى اطلاقا ـ حتى وان كان رسولا مرسلا أو ملكا مقربا أو جنا ماجنا** .

* * *

واذا كان الله سبحانه وتعالى طلب من البشر أن يستسلموا له في كل شئون حياتهم فلا بد أن يهيىء لهم الهداية الشاملة. وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم من هذه الناحية نجد أن فيه التشريعات الشاملة لجوانب الحياة كلها. ويمكن تلخيصها في :ـ

١ ـ **العبادات** بما فيها **الزكاة** المنظمة للواجب على رب المال .

٢ ـ **الجهاد المشروع لنشر الدين**، والتنظيمات المرتبة عليه (القانون الدولي) .

٣ ـ **النظام الاجتماعي** للفرد والأسرة .

٤ ـ **أحكام الأطعمة والأشربة** .

٥ ـ **تنظيم أحكام المعاملات** .

٦ ـ **الجنايات وما يتعلق بها** من قضايا وطرق إثبات وعقوبات[٣٢]

وهذا الجدول يعطينا فكرة إجمالية بأن تشريعات القرآن الكريم شملت عموم جوانب الحياة كلها .

سور الأحكام	أقل مايمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهرة للمواضع التي تناولها القرآن								
	العبادات	الجهاد القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأطعمة والأشربة	البيوع	الجنايات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
١ - البقرة	٢٩	١٠	٢٣	٤	٩			٣	٥
٢ - آل عمران	١				١		١		
٣ - النساء	٨	٧	٥٠			٢	٥	٣	٧
٤ - المائدة	٩		٥	٢٠		٦	٥		٦
٥ - الأنعام	١			٩					
٦ - الأعراف	٤			٢					
٧ - الأنفال	١	١٢							
٨ - التوبة	٩	٢٠							
٩ - هود	١	١							

سور الأحكام	أقل مايمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهرة للمواضع التي تناولها القرآن								
	العبادات	الجهاد القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأطعمة والأشربة	البيوع	الجنايات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
١٠ ـ ابراهيم	١								
١١ ـ النحل		١		٤					
١٢ ـ الاسراء	١	١	٣		١				١
١٣ ـ طه	١								
١٤ ـ الحج		٣		١					
١٥ ـ المؤمنون	٥		٤						
١٦ ـ النور			١٤				٤	١	٥
١٧ ـ الفرقان			١			١			
١٨ ـ النمل	٢								

اقل مايمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهرة للمواضع التي تناولها القرآن

سور الأحكام	العبادات	الجهاد القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأطعمة والأشربة	البيوع	الجنايات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
١٩ - العنكبوت	١								
٢٠ - الروم	١								
٢١ - لقمان	٢								
٢٢ - الأحزاب	٢		٧				١		
٢٣ - فاطر	١								
٢٤ - فصلت	١								
٢٥ - الشورى	١		١						
٢٦ - محمد		٥							
٢٧ - الفتح		٣							

سور الأحكام	العبادات	الجهاد القانون الدولي	النظام الاجتماعي	الأطعمة والأشربة	البيوع	الجنايات	القضاء	الشهادات	عقوبات مالية وبدنية
	أقل مايمكن من اعداد الأحكام المنصوصة والظاهرة للمواضع التي تناولها القرآن								
٢٨ ـ الحجرات		٣							
٢٩ ـ المجادلة	٢		٣						
٣٠ ـ الحشر		٢							
٣١ ـ الممتحنة		٥	٤						
٣٢ ـ الصف		١							
٣٣ ـ الجمعة	١				١				
٣٤ ـ الطلاق			٥						
٣٥ ـ المزمل	٢								
٣٦ ـ المطففين					١				
٣٧ ـ البينة	٢								
مجموع أحكام الموضوع	٨٩	٧٤	١٢١	٤٠	١٣	٩	١٦	٧	٢٤
	أ	ب	جـ	د	هـ	و	ز	ح	ط

وهكذا فالآيات التي ذكرتها من قبل وهذا الجدول يثبتان دون شك :

١ ـ بأن الاسـلام ـ أو القـرآن الكـريم ـ جاء بحقيقـة جديدة في مجال التشريع كانت مطموسة في الجاهلية وهي أن **التشريع والتحليل والتحريم حق الله سبحانه وتعالى** .

٢ ـ وبأن الاسـلام يطلب من متبعيـه **استسـلامـا تاما في شئون الحياة كلها** وليس هناك جانب من جوانب الحياة خارجا عن هذا المجال .

٣ ـ وبأن **القرآن الكريم جاء بتشريعات متعددة تشمل جوانب الحياة كلها** .

يقول غوايتائن متحدثا عن القرآن الكريم كوثيقة تشريعية بأننا إذا قسمنا القرآن الى الأنـواع الـرئيسيـة الخمسـة وهي : ١ ـ الـدعـوة ٢ ـ المجـادلة مع غير المسلمين ٣ ـ قصص الأنبيـاء ٤ ـ سيرة الرسول ٥ ـ التشريع . وصلنا إلى نتيجة فحواها أن القرآن يشتمل على مواد تشريعية لا تقل عما في التوراة وهي المواد المعروفة في **أدب العالم باسم (القانون)** [٣٣] .

ولاشك أن ماجاء به القرآن من التشريعات إما **تشريعات جديدة أو تخالف في أغلب الأحيان ماكان مألوفا عندهم في الجاهلية** .

والـرسـول صلى الله عليـه وسلم ـ بصفتـه مبلغا عن الله سبحانه وتعالى ومطيعا لأوامـره ـ لابـد أنـه قد بلغهـا ونفـذها على أكمل وجه وهذا أمر حتمي حتى من الناحية السيـاسيـة المحضـة . لأن أيـة دولة تصدر من التشريعات ما لا تقوم بتنفيذه تضعف سلطتها وهيمنتها وتدعو الناس إلى الاستهتار بها .

وقـد تنبـه بعض المستشـرقين إلى حقيقة التشريع في الاسلام تنبها جزئيا . فقال كولسـون : **«الأصل بأن الله هو الوحيد المشرع ولأوامره السيطرة العليا على كافة جوانب الحياة . هذه القاعدة كانت قد ثبتت بكل وضوح »** [٣٤] .

ويقول فيزجيرالد : بأن الاسلام يعتبر الله جل وعلا المشرع الوحيد وينفي بشدة لأي بشر كان سلطة التشريع[٣٥] .

ويقول غوايتائن : في السنة الخامسة من الهجرة على وجه التقريب، طرأ على فكر النبي صلى الله عليـه وسلم أنـه **حتى الأمـور القانونية البحتة** لم تكن عديمة الصلة بالـدين بل هي جزء لايتجـزأ من الـوحي الالهي وقد ادخلت في الكتاب الالهي الذي كان مصدرا للدين كله[٣٦]

ثم يقول : **إن فكرة الشريعة ليست نتيجة للتطورات التي طرأت بعد القرآن الكـريم أو بمعنى آخـر بعـد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) بل صيغت من قبل محمد (صلى الله عليه وسلم) نفسه** .[٣٧]

وقـد رأينـا كيف بنى شاخت نظـريتـه الأم الأسـاسيـة وهي وقـوع الشريعة في الاسـلام خارج نطـاق الـدين بمحض **خياله** الخصب مع **تجاهله** التام للقرآن الكريم وبذلك ارتكب خطأ منهجيا جسيما .

ولم يوافقـه عليـه عدد من المستشـرقـين مثـل فيـزجـيرالد ، وكولسن وغوايتائن وغيرهم . والأمر الذي يستغرب منه المرء هو أن المستشرقين يعترض بعضهم على بعض أو يخـالف بعضهم بعضـا في جزئيـات أو أمور جوهرية كما رأينا عند كولسن وفيزجيرالد وغـوايتـائن لكن صدى هذا الاعتـراض كثيرا ما يبقى في محله ولا يتعدى إلى غيره فإذا كان شاخت قد أخطأ في هذه القضيـة الأسـاسيـة ، إذن كان من المفـروض أن ترفض نتـائجـه في مجـال السنة جملة وتفصيلا . لكن الأمر على عكس ذلك فيصرح كولسن أن نظرية شاخت غير قابلة للدحض في إطارها الواسع بل كل واحد من المستشرقين يستفيد من اكتشـاف شاخت الخطـير للقضـاء على الشـريعـة الاسـلامية ، هكذا بكل جرأة . سبحان الله !

فإذا كان الاسلام قد جاء بمبدأ تشريع جديد من نوعه وإذا كان الاسلام قد أمر أتبـاعـه بالاستسلام التام في كافة شئون حياتهم. وإذا كان الاسلام قد جاء بتشريعات تشتمل جوانب الحياة كلها . فالسؤال الذي ينشأ في هذا، **هل كان هذا الكلام نظريا أم له نصيب من الواقع في التطبيق ؟**

- **إننا نرى أن الحقائق التاريخية تنسجم تماما مع ماورد في القرآن الكريم .**

فمن الناحية النظرية نرى الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر الامراء بأن يقوموا بالقضـاء بين النـاس حسبمـا شرعـه الله تعالى . فقد جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لعمـرو بن حزم مايفيـد بأنـه قد « أمـره بتقوى الله في أمره كله فان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون . **وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله** » [٣٨] .

وكتب عمر الى أبي عبيدة ومعاذ : انظروا رجالا صالحين فاستعملوهم على القضاء وارزقوهم[٣٩] .

أمـا من النـاحية العملية فنجد الرسول صلى الله عليه وسلم قاضيا يقضي بين الناس. قال الله سبحانه وتعالى :ـ

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أنْ يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا) [٤٠] .

ولقد تشرف عدد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بمهمة القضاء في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بأمر منه، واذكر منهم على سبيل المثال :ـ

١ ـ أبا موسى الأشعري (وكيع، أخبار القضاة ١: ١٠٠)

٢	ـ أبي بن كعب	(الكتاني، التراتيب الادارية ١ :٢٥٨)
٣	ـ حذيفة بن اليمان	(الثعالبي، الفكر السامي ١ : ١٢٣)
٤	ـ دحية الكلبي	(ابن الطلاع، أقضية رسول الله ٣٤)
٥	ـ زيد بن ثابت	(الكتاني، التراتيب الادارية ١ : ٢٠٨)
٦	ـ عبد الله بن مسعود	(وكيع، اخبار القضاة ١ : ٥)
٧	ـ عتاب بن أسيد	(الكتاني، التراتيب الادارية ١ : ٢٦١)
٨	ـ علي بن أبي طالب	(مسند ابن حنبل ١ : ٨٨)
٩	ـ عقبة بن عامر	(الدارقطني، السنن ٢ : ٢)
١٠	ـ عمربن الخطاب	(الكتاني، التراتيب ١ : ٢٥٦)
١١	ـ عمروبن حزم	(الوثائق السياسية، الوثيقة ١٠٥)
١٢	ـ عمروبن العاص	(مسند ابن حنبل ٢ : ١٨٧، ٤ : ٢٠٥)
١٣	ـ معاذ بن جبل	(تاريخ خليفة بن خياط ١ : ٢٣)
١٤	ـ معقل بن يسار	(مسند ابن حنبل ٤ : ٢٦)

بل أكثر من ذلك اننا **نجد بداية حركة التأليف في المجال الفقهي** .

فمثلا نجد **طاووس** (٣٠هـ تقريبا ـ ١٠٠هـ) ينقل من كتاب معاذ بن جبل والذي كان يشتمل على فتاواه (مصنف عبد الرزاق ٨: ٢٤٥ وانظر أيضا البيهقي السنن الكبرى ٦: ٣٩، وسنن سعيد بن منصور ٣/٢: ٢٤٥ وكذلك مصنف عبد الرزاق ١٠: ٣٧٣ ـ ٣٧٤)

وكما سجلت فتاوى معاذ بن جبل في اليمن كذلك سجلت بالشام [٤١] .

وكذلك دونت آراء فقهية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب ودون فقه ابن مسعود وفقه ابن عباس وفقه عروة بن الزبير المتوفى ٩٣هـ والذي قال عنه ابنه هشام« : أحرق أبي يوم الحرة كتب فقه كانت له » [٤٢] .

وكذلك كتابات ابراهيم النخعي وابي قلابة والشعبي والضحاك بن مزاحم وسليمان بن يسار [٤٣] .

وملخص القول : ان الاسلام جاء بعقيدة في مجال التشريع تنص على أن **التحريم والتحليل من حق الله سبحانه وتعالى** وانه طلب من المسلمين الخضوع التام لأوامر الله سبحانه وتعالى. وأنه أنزل لهم من أصول التشريع مايكفي لسد حاجاتهم. وتمثيلا لأوامر الله سبحانه وتعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي بين الناس . كما كلف عددا من الصحابة للقيام بهذه المهمة. وما مضى قرن إلا وظهرت الكتب الفقهية في بيئة بني أمية .

هذه هي الشواهد التاريخية والتي تكذب ما ادعاه شاخت .

وكان من الجائز أن يجد المرء مخرجا لشاخت فيقول إن التطبيق قد يختلف عما هو مقرر نظريا، لذلك ولو أن الاسلام جاء بنظرية تشريعية إلا أنها لم تطبق في واقع الحياة والمنظور التاريخي للقضية قد يكون خلاف ماهو في المجال النظري، ولكن حتى هذا الافتراض لايمكن اللجوء إليه **لأننا وجدنا نصوصا كثيرة تخالف هذا الادعاء.** ولم يبق أمامنا مجال الا أن نمشي مع شاخت على الدرب الذي مشى عليه والمنهج الذي ارتضاه لنفسه لنرى كيف أنه توصل في الحكم على السنة النبوية **مدعيا بعدم وجود سنة واحدة أو حديث واحد يصح نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم** . وبما أنه توجد الآلاف من الأحاديث النبوية المتصلة الأسانيد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ضمتها كتب الأحاديث النبوية والتي تدل على مشاركة الصحابي للأحداث أو رؤيته لها أو سماعه بها، فمن أين أتت - إن لم تكن صحيحة حسب إدعاء شاخت - **وماذا نقول عن الأسانيد وأصحابها الذين اشتركوا في نقل تلك الروايات** ؟ وماذا عن المكتبة الضخمة التي تضم ألوف الكتب في الفقه الاسلامي والسنة النبوية .

وبما أن شاخت قد أنكر النمو الطبيعي للفقه الاسلامي وأخرج الفقه عن دائرة الدين في القرن الأول وأنكر وجود السنة النبوية نهائيا، كان عليه أن يأتي بتصور جديد للنشاط الفقهي في العالم الاسلامي في القرون الأولى، وسندرس بشيء من التفصيل بعض النقاط الأساسية في تصويره :

* * *

لمحة عن نشاط الفقهاء الأوائل في القرنين الأول والثاني حسب تصوير شاخت

يقول شاخت : أصبح النبي (صلى الله عليه وسلم) **بالمدينة نبيا مشرعا** ولو أن سلطته لم تكن تشريعية فقد كانت للمؤمنين من الوجهة الدينية **وللمنافقين من الوجهة السياسية** (٤٤) .

وكان الخلفاء الراشدون (٦٣٢ - ٦٦١م) القادة السياسيين للأمة الاسلامية .. ولايبدو أنهم استمدوا أحكامهم من مصدر أعلى .. **وإنما عمل الخلفاء إلى حد كبير على أنهم مشرعون للأمة** (٤٥) .

الخلفاء الأوائل لم يعينوا القضاة ..(٤٦) **وخطا الامويون خطوة هامة بتعيينهم القضاة الاسلاميين** . (٤٧).. وبنهاية القرن الأول تقريبا (٧١٥-٧٢٠م تقريبا) كان تعيين القضاة يذهب إلى **الاخصائيين** . وهؤلاء الاخصائيون الذين كان

يتم تعيين القضاة منهم باطراد ـ كانوا من الناس **الاتقياء** الذين دفعتهم رغبتهم في الدين إلى أن يخطوا الطريق للحياة الاسلامية **وكان ذلك بمحض رغباتهم الانفرادية** [48] .

وحيث إن جماعة هؤلاء الأتقياء المتخصصين كانت قد نمت نموا متزايدا في عددهم وتماسك بعضهم مع بعض، فقد تحولت وتطورت إلى «المدارس الفقهية القديمة»، وكان ذلك في العقود الأولى من القرن الثاني[49] .

وكان هناك توافق بين هذه المدارس الفقهية القديمة في نظريتها القانونية الأساسية. والنقطة المركزية في هذا القانون الأساسي هي «العمل» أو «الأمر المجتمع عليه» في المدرسة الفقهية الذي كان يعرض من قبل الممثلين الرسميين لتلك المدارس الفقهية والذي كان يتمثل في نظرياتهم المستديمة الثابتة. وهذا القانون الأساسي كان يقدم نفسه في إطارين :

١ ـ استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها .
٢ ـ وإطار متزامن ومتواقت .

في الاطار الأول، وهو استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها يظهر هذا القانون في لبادة « السنة » أو « العمل » [50] .

وفكرة الاستمرار الموروث في تصور «السنة» والعمل المثالي، مع الحاجة الى إيجاد بعض المسوغات النظرية لما كان متبعا حتى الآن بكونها آراء الأكثرية لممثلي المدارس الفقهية ، والتي ترجع إلى أوائل عقود القرن الثاني ، قادت تلك الجماعة المتخصصة إلى نسبة ذلك وارجاعه إلى فترة زمنية متقدمة ـ وهذا ما نعنيه بقولنا « **الأمر المجتمع عليه** » في المدارس الفقهية ـ ونسبته إلى بعض الشخصيات الكبيرة في الماضي .

وكان الكوفيون سبّاقين في نسبة نظرياتهم إلى **ابراهيم النخعي** . وتبعهم في ذلك المدنيون فيما بعد في هذا المجال [51] .

وعملية قذف الآراء إلى الماضي لايجاد أساس نظري للفقه الاسلامي .. لم تتوقف على شخصيات متأخرة نسبيا، بل توغل العلماء في نسبتها إلى الماضي أكثر فأكثر **حتى وصلوا إلى نقطة بداية الاسلام في الكوفة حيث أشرك ابن مسعود في هذا العمل** .. [52]

أما حركة المحدثين .. في القرن الثاني، **فهي في الواقع نتيجة طبيعية لاستمرار حركة المعارضة للمدارس الفقهية القديمة**، والتي كانت متأثرة بالدين والأخلاق[53] والفكرة الرئيسية التي كانت عند المحدثين هي أن **الأحاديث ـ المأخوذة عن النبي صلى الله عليه وسلم ـ يجب أن تغلب على سنن المدارس الفقهية** ولهذا الغرض

اختـرع المحـدثـون بيانات مفصلة أو أحاديث وادعوا أنها من مرئيات أومن مسموعات أقـوال النبي صلى الله عليـه وسلم وأفعاله وتقريراته وأنها وصلت الينا **شفهيا بأسانيد غير منقطعة وعن طريق رواة موثوقين. ومن الصعوبة بمكان أن نعتبر أي حديث منها خاصة فيما يتعلق بالأحاديث الفقهية صحيحا موثوقا به**[٥٤]

وكـافـة المـدارس الفقهية قد قامت بمعارضات شديدة ضد هذا العنصر الجديد الغـريب المشـوش غير الصـافي الذي يدّعى أن مصدره وأصله يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم .[٥٥]

لذلك كان على أصحاب هذه الفكرة أن يتغلبوا على المعارضة الشديدة التي يشنها أصحاب المدارس الفقهية القديمة قبل الاعتراف بمكانتها من قبل تلك المدارس.[٥٦] على كل كان واضحـا أنـه عندما ناشد المحدثون شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم **وقد صاغـوا نظـريتهم بمهـارة، لابـد أن ينتصـروا في معـركتهم ولم يكن لدى المدارس الفقهيـة القـديمـة أي خط دفاعي ضد هذا المد من السنة النبوية** . وأحسن ماكان يمكن عمله لأصحـاب المـدارس القـديمـة هو التقليل من استيراد الأحاديث النبوية عن طريق التفسـير و**إدخـال آرائهم الفقهيـة ومـواقفهم الشخصيـة في أحاديث أخرى منسـوبـة الى النبي صلى الله عليه وسلم ولو أن الفقهاء شاركوا المحدثين في وضع الحديث على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بحيث نسبوا أقاويلهم إليه إلا أنه كان هذا انتصارا لمبدأ المحدثين** .[٥٧]

أمـا بالنسبـة للأسـانيـد المـوجـودة في كتب السنـة والتي تدل على اتصال الإسنـاد إلى رسـول الله صلى الله عليـه وسلم فلا قيمـة لها عند شاخت بل هوكذب محض . لأن الأحاديث النبوية بكاملها إن لم توجد إلا في القرنين الثاني والثالث **فكيف يمكن أن نتصور وجود الأسانيد قبل وجود المتون؟** بل لابد أن توجد المتون من قبل ثم تظهر الأسانيد ـ لا العكس ـ .

يقول شاخت «إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي .. ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي، ووصلت الى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجـري .. وكـانت الأسانيد كثيرا ما لاتجد أقل اعتناء .. **وأي حزب يريد نسبة آرائه الى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الاسناد**»[٥٨]

وفي ضوء إفادات شاخت سندرس ثلاث نقاط بشيء من التفصيل، وهي:

١ ـ المعارضة الشديدة ضد الأحاديث النبوية من قبل المدارس الفقهية القديمة .

٢ ـ نمـو الأحـاديث الفقهية وذلك عن طريق نسبة الآراء الشخصية أو المدرسية

إلى الشخصيات القديمة الكبيرة بل الى الرسول صلى الله عليه وسلم .

٣ ـ ظاهرة خلق الأسانيد اعتباطيا .

وبما أن هذه النقاط الثلاث مرتبط بعضها ببعض فخطأ منهجي واحد في البحث يسبب الخطأ بالتالي في كل النتائج المترتبة عليه .

أما شاخت فليس له خطأ منهجي واحد في هذا البحث، **بل تتضاعف الاخطاء المنهجية**، ومما يزيد الطين بلة ان منهجه الخاطىء عندما لايوصله الى النتيجة المطلوبة فانه **يبدأ باستنتاج مايحلو له بغض النظر عن النص الذي جاء به**. ولايخاف ان يكذب في النقل ولايفكر اطلاقا في المشاكل التي تنتج من نظرياته وعليه ان يحلها قبلما يتقدم في سبيله . فيجمع الاشياء المتناقضة في آن واحد ثم يستخرج النتيجة دون أن يحل التناقض في الصغرى والكبرى من دعاويه. وقبل أن أتحدث بشيء من التفصيل أود أن نلقي نظرة على نظرياته في الإطار التاريخي .

* * *

دراسة نشأة المدارس الفقهية القديمة ونشأة حزب المعارضة لها في الإطار التاريخي، حسب ماوصفها شاخت في كتابه

يقول شاخت: **إنه لم يكن قد وجد الفقه الاسلامي في حياة الشعبي (المتوفى ١١٠هـ)**[٥٩]

بينما نرى ماألفه الفقهاء في حدود مائة وأربعين من الهجرة[٦٠] يتضمن الاعتراف بالسنة النبوية وسلطتها ومكانتها العليا . وآراء فقيه الرأي أبي حنيفة رحمه الله ومذهبه في صدد السنة النبوية معروفة ومشهورة[٦١] وقد مات رحمه الله في سنة مائة وخمسين من الهجرة. على كل في ضوء هذه المعلومات التاريخية يبقى لدينا ثلاثون عاما فقط لحدوث الأمور التالية :ـ

١ ـ ولادة المدارس الفقهية القديمة .

٢ ـ تطور هذه المدارس ونشأة فكرة الاجماع في داخل المدرسة .

٣ ـ نسبة أقاويلهم الى شخصيات كبيرة من الماضي كعمل العراقيين في نسبة أقاويلهم الى ابراهيم النخعي .

٤ ـ تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى شخصيات أكثر قدما، كمسروق مثلا .

٥ ـ تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى شخصيات قديمة جدا كابن مسعود مثلا .

٦ ـ تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم كمحاولة نهائية في هذا المجال .

٧ - **ولادة حزب المعارضة وهم المحدثون .**
٨ - **وضعهم الأحاديث مفصلة، عن سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله وأفعاله وكذلك سير الصحابة وأقاويلهم وأفعالهم .**
٩ - **خصومتهم وصراعهم مع المدارس الفقهية القديمة .**
١٠ - **انهزام تلك المدارس الفقهية القديمة ورسوخ سلطة السنة النبوية .**

وعلينا ألا ننسى أن حزب المعارضة لايوجد عادة من أول يوم يوجد فيه الحزب المعارض، بل لابد أن يكون الحزب المعارض قد مضى على نشأته زمن كاف وخاصة إذا كان المجتمع لم يألف الحياة الحزبية من قبل .

ولذلك فان مدة ثلاثين عاما، لوجود كافة هذه التطورات غيركافية بحال من الأحوال بل محال أن توجد هذه الأموركلها في هذه السنين القليلة . لذلك إدعاء وجود حزب المعارضة Opposition Party كما يذكرلنا شاخت أمرخيالي لايمت إلى دنيا الواقع بشيء . **والقول بمعاداة الفقهاء للسنة النبوية**، وكون الأحاديث الفقهية كلها موضوعة، ونشوء الصراع بين المدارس الفقهية القديمة وأهل الحديث من نتاج تخيل عقلية غربية أومستغربة غريبة عن فهم المجتمع الاسلامي .

* * *

المعارضة الشديدة ضد الأحاديث النبوية من قبل المدارس الفقهية القديمة :

ذكر البروفسور شاخت في هذا المجال أمثلة من المدرسة المدنية والعراقية والسورية التي - في نظره - تبرهن هذه الدعوى . وأبين رأيي مجملا ثم أناقشه مفصلا في بعض الأمثلة .

التناقضات في كلام شاخت :

يأتي شاخت بنظرية للوصول إلى الغاية التي يريدها، ولاتكون تلك النظرية وليدة استقراء وبحث؛ بل إنه يضع الهدف أولا ثم يخطط البحث بحيث يوصله إلى ذلك الهدف المنشود. ولكنه مجرد ما إن يتخطى تلك المرحلة ينسى أويتناسى ماصاغه من النظريات فيأتي بكلام متناقض لأنه في حاجة إلى شيء آخر لايصل إليه إلا بنظرية متناقضة . ولايفكر قط كيف يجمع بين النقيضين، المهم هو الوصول إلى الهدف المنشود وعلى سبيل المثال :

يخبرنا أن كافة المدارس الفقهية القديمة فضلا عن أهل الكلام، قاومت بشدة

السنة النبوية ـ كعنصر جديد دخيل في مجال فقههم[٦٢] .

ثم يتحدث في محل آخر عن طريقة اثبات الوضع وتاريخه للأحاديث الفقهية، فيقول : «أحسن طريق لاثبات أن حديثا مالم يكن له ثمة وجود في فترة ما، هو إثبات أن الفقهاء لم يستعملوه في مناقشتهم في تلك الفترة، الأمر الذي كان لابد منه إن كان الحديث موجودا»[٦٣]

لاأريد أن أدخل في النقاش هنا بأنه كيف لنا أن **نجزم أن الفقهاء لم يستعملوا الحديث الفلاني في مناقشتهم**، وهل من الضروري أن يذكر الرجل كل أدلته في المناقشة وغيرها من التساؤلات، لكن لنا أن نتساءل هنا : كيف نقبل كلام شاخت المتناقض؟ **لأنه إن كانت هناك مقاومة شديدة فلا يمكننا أن نتوقع ذكر الأحاديث مطلقا و إن كان الأمر لابد منه فلا يمكن أن تكون هناك مقاومة ضد الأحاديث النبوية فعليه أن يختار أحد الشقين أما الجمع بينهما فغير ممكن .**

مثال آخر :

يذكر شاخت أن أحد مظاهر مقاومة السنة النبوية عند المدارس الفقهية القديمة هو الاعتماد على الآثار لا على الأحاديث النبوية. ثم يقدم لنا الاحصائيات التالية :

	موطأ الامام مالك	موطأ الشيباني	آثار ابي يوسف	آثار الشيباني
الأحاديث النبوية	٨٢٢	٤٢٩	١٨٩	١٣١
الأحاديث الموقوفة	٦١٣	٦٢٨	٣٧٢	٢٨٤
الآثار عن التابعين	٢٨٥	١١٢	٥٤٩	٥٥٠
الآثار عن المتأخرين[٦٤]	—	١٠	—	٦

إذن تعداد الأحاديث النبوية في موطأ الامام مالك سنة ١٧٩هـ يساوي تقريبا في الكمية آثار الصحابة والتابعين .

وفي موطأ الشيباني سنة ١٨٩هـ نجد الأحاديث النبوية في الكمية نصف آثار الصحابة والتابعين . أما بالنسبة لآثار الشيباني فالكمية ١ : ٥ وأما في آثار أبي يوسف فهي ١ : ٦ تقريبا. فان كان وجود الآثار المروية عن الصحابة والتابعين بأعداد كبيرة يدل على قلة الاكتراث بالسنة النبوية فيمكن للمرء أن يستنتج أن أهمية السنة النبوية تضاءلت بل تلاشت في عهد الشيباني مما كانت عليه في عهد مالك المتوفى ١٧٩هـ، لأن الشيباني مات بعد مالك رحمه الله بعشر سنين. لكن نجد أن الأحاديث النبوية والآثار يتساويان تقريبا بينما نجد في آثار الشيباني الآثار المنقولة ستة أضعاف عن الأحاديث النبوية .

ولكن هذا مذهب خلاف مايذهب اليه شاخت في ازدياد الضغط من قبل الحزب المعارض وهو حزب المحدثين على المدارس الفقهية القديمة ومن ثم استسلام تلك المدارس لها. ولذلك يقول :

إن أبا يوسف لكونه متأخرا عن أبي حنيفة تعرض لتأثير أشد منه في قبوله الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. أما الشيباني فالأمر واضح عنده لأنه روى موطأ الامام مالك، ثم نجد بعد كل حديث تقريبا يكرر قوله وبه نأخذ مثلا .

نحن هنا أمام أمرين متناقضين :

١ - إما ان وجود الآثار الموجودة في الكتب تشير إلى قلة الاكتراث بالسنة النبوية وعلى هذا يكون الشيباني أقل اكتراثا من أسلافه أبي يوسف ومالك .

٢ - أو القول بازدياد الضغط من حزب المعارضة ـ حزب المحدثين ـ واستسلام الفقهاء له استنتاج تفكير خيالي خصيب، اذ لايمكن الجمع بينهما .

إذن يمكننا ان نلخص القول ان شاخت في بحث مواقف المدارس الفقهية القديمة عن السنة النبوية **رفض اقرار تلك المدارس بايمانهم بصدارة السنة النبوية في مجال التشريع، كما رفض قبولهم العمل واقرارهم القول المذكور مئات المرات في كتبهم بأنهم أخذوا تلك السنة النبوية كما رفض كلام الشافعي في خصومهم بأنهم يتفقون معه في مكانة السنة النبوية** . لكنه قبل اعتراض الشافعي على هؤلاء بأنهم تركوا عدة أحاديث هنا وهناك والتي لاتمثل نسبة تذكر بالنسبة لما قبلوه . **قبل شاخت اعتراض الشافعي على هؤلاء على الرغم من أنه اتهم الشافعي بعدم الأمانة العلمية وسوء الفهم.** لكن مادام اعتراض الشافعي يحقق الهدف فلا مانع من قبول اعتراضه ومسامحته وغفران تلك «الأخطاء» التي أشار إليها شاخت ولو مؤقتا، ثم محاسبته مرة أخرى عندما يرى أن «محاسبته» هي التي تحقق الهدف .

لكن شاخت لم يكن منهجيا حتى في قبوله اعتراضات الشافعي. لأن ما ذكره الشافعي من رفض هؤلاء السنة النبوية لايمثل ١٪ مما قبل هؤلاء من السنة النبوية وعملوا بها . **لكن الذي حصل أن شاخت قد أخذ بتلك القضايا ١٪ من الأصل ومددها حتى تحولت الى ١٠٠٪ وكأنه يرى أن الأصفار على اليمين لاقيمة لها لذلك لا مانع من زيادة صفرين لاغير .**

الأخطاء المنهجية في بحث شاخت :

ويلاحظ المرء هنا انه ارتكب أخطاء منهجية في كل خطوة من خطواته في هذا البحث .

١ ـ لمعرفة موقف رجل ما من قضية ما أو لمعرفة عقيدته أو منهجه **يجب على المرء أن يسأل صاحب الشأن نفسه، وقوله كاف لمعرفة موقفه** .

وإذا أردنا أن نتحقق من مدى صدق قوله والتزامه بما أخبر عن موقفه، **ماعلينا إلا أن نطبق قوله على عمله** .

أما البروفسور شاخت فله منهج لايمت إلى ميدان العلم بصلة. ففي بحثه عن موقف تلك المدارس الفقهية من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم **لايقبل كلام أصحاب تلك المدارس بأنهم ملزمون بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولايقبل كلام خصوم تلك المدارس الفقهية** بحيث أنهم ينقلون اتفاق أصحاب تلك المدارس على هيمنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. كما **أنه يتجاهل ٩٩٪ من القضايا التي تدل على أخذهم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم** .

ويأخذ **اعتراضات الخصوم بأن صاحب مدرسة ما خالف السنة النبوية في المسألة** الفلانية. ويأخذ هذه **الجزئية الضئيلة** التي لاتمثل ١٪ ـ وهي اعتراض من قبل الخصوم ـ ثم يعمم النتيجة فيحولها إلى مائة بالمائة .

ومن ناحية أخرى **يلتقط** شاخت بعض الأمثلة ـ ولتكن صحيحة ودالة على مطلبه ـ من مالك ثم **يعمم تلك النتيجة على كافة المدنيين كأنه لم يكن في المدينة غير مالك**، وكأنه لم يكن هناك اختلاف بين علماء المدينة في مسألة ما .

وفي قضية العراق، المسألة أغرب، إذ يأخذ بعض الأمثلة من **مدرسة الأحناف ثم لايعمم على الكوفة فقط بل يعمم على العراق بأكملها وهكذا يفعل مع الأوزاعي** .

على كل أود أن آتي ببعض الأمثلة لتوضيح منهجه ومن ثم إثبات ماقلت إن منهجه لايمت إلى العلم بصلة .

* * *

موقف المعتزلة من السنة النبوية :

يذكر شاخت الفئتين من أصحاب المدارس الفقهية اللتين كانتا ضد السنة النبوية **إحداهما متطرفة في ردها والأخرى معتدلة فيه** ويسمي المتطرفين في خصومة السنة بالمعتزلة، ضاربا بذلك عرض الحائط مايقوله المعتزلة بأنفسهم على سبيل المثال : يذكر الخياط المعتزلي في كتابه ـ الذي ألفه قبل ٣٠٠هـ ـ «الانتصار»

عددا من النقـول من كبـار المعتزلة من القرن الثاني والثالث [انظرص ٦٨، ٧٥، ١١٨] مفادها الالتزام بالسنة النبوية كما نجد قائمة طويلة عند ابن المرتضى في كتابه طبقات المعتـزلـة والتي تتضمن أسماء كبار المعتزلة من المحدثين، [انظرص١٣٣ ـ ١٤٠ ولو أن هنـاك شكـا في بعض الأسمـاء من القائمة، لكنه برغم ذلك يبقى منهم عدد لابأس به من المحدثين] فيرفض شاخت كل هذا ويقول : «إن هذا لايمثل موقف المعتزلة القديم»[٦٥]

وممـا لاشـك فيه ان شاخت نفسه لم يقابل القدماء من المعتزلة ولكنه يبني موقفه على كلام ابن قتيبـة ـ وهـو خصم للمعتـزلة ـ المتوفى سنة ٢٧٦هـ ـ والذي يشير الى موقف معـارض لبعض المعتـزلـة من أهـل الكلام . ولكن أي منطق هذا ؟ **على كل هذا المنطق ليس بغريب من عالم الاستشراق. (لقد رفض المستشرق منجانا أن يكون القرآن الكـريم مكتـوبا في القرن الأول لأن يوحنا الدمشقي المسيحي ـ خصم المسلمين في سوريا في أواخر القرن الأول الهجري ـ لم يذكر أن لدى المسلمين كتابا !!)**

٢ ـ أمـا الطبقـة المعتـدلة لمعارضي السنة النبوية فتتمثل في أصحاب المدارس الفقهية القـديمـة، مدرسة المدينة والمدرسة السورية والمدرسة العراقية. ونلاحظ هنا أن شاخت سيعتمد في اتهام هؤلاء بمعارضة السنة النبوية ومعاندتها بناء على مايفهمه من كتابات الشافعي رحمه الله ضد أصحاب تلك المدارس وفي معرض الرد عليهم .

وقبل أن أذكر منهجه وأدلته أريد أن أبين منزلة الشافعي في نظر شاخت وهو قول مرفوض . **يقول شاخت عن الامام الشافعي رحمه الله :**

« **إنه كثيرا مايحرف في أصول العراقيين ومبادئهم** »
« **وانــه كثـيرا مايحرف في أصول المدنيين ومبادئهم** » ويعطينا ثلاثين أو أربعين مثالا لهذا الاتهام[٦٦]

و «**انه يزيد من عنده في كلام الخصوم**» ويعطينا عدة أمثلة من ذلك[٦٧]

ويســرد لنـا شاخت عدة من الأمثلة **مبينا عدم موضوعية الشافعي في المسائل العلمية. فإن كان الشافعي بهذه المثابة في نظر شاخت إذن لايجوز له الاعتماد على** كلام الشـافعي عنـدمـا يعتـرض الشـافعي على مخالفيه. لكنه يعتمد اعتمادا كليا على الشافعي ثم يقبل أو يرفض كلامه حسبما يحلو له دون أي مبرر منطقي .

* * *

موقف العراقيين من السنة النبوية :

رأينا من قبل دعوى **شاخت في ترجيح آثار الصحابة على السنة النبوية وهو مظهر - في رأيه - من مظاهر العداء للسنة النبوية** . وهويقول متحدثا عن مواقف العراقيين العدائية للسنة النبوية : «إن من منهج العراقيين **إنزال السنة النبوية بالمنزلة الثانية** مقارنة بآثار الصحابة التي كانت تفضل وتعطي الهيمنة» .

وهذا واضح من كتابات الشافعي . ويستدل على ذلك فيقول : قال الشافعي رحمه الله: وهم يزعمون أنهم لايخالفون الواحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقد خالفوا حكم عمر ويزعمون أنهم لايقبلون من أحد ترك القياس وقد تركوه وقالوا فيه قولا متناقضا(٦٨)

أولا : **كيف يعتمد شاخت على كلام الشافعي في رده على أبي حنيفة وقد قال شاخت ماقاله عن عدم الأمانة العلمية عند الشافعي** . وأي منهج بحث هذا ؟

لم لا يعتمد على كلام العراقيين مباشرة: « **لاحجة في أحد مع النبي صلى الله عليه وسلم** »

(انظر الحجة على أهل المدينة للشيباني ١: ٤٥، ٢٠٤، الأم للشافعي ٧ : ٢٩٢، أيضا الخراج لأبي يوسف ٥٨، ٦٠، ٦١، ٧٦، ٨٩)

ثم أين يفهم من هذا النص أنهم - أي العراقيين - يفضلون آثار الصحابة على سنة النبي صلى الله عليه وسلم؟ لأن البحث في قول الأحناف بأنهم لايخالفون أحدا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولاصلة بهذا القول بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . **لقد كان على شاخت لاثبات هذه النقطة أن يثبت بالاحصائية بأن أباحنيفة وأصحابه خالفوا السنة النبوية في أغلب القضايا الفقهية مع علمهم بوجود السنة النبوية** التي تعارضها آراؤهم معتمدين في ذلك على آثار الصحابة ودون ذلك خرط القتاد .

* * *

موقف المدنيين من السنة النبوية :

يتكلم شاخت عن المدنيين فيقول إنهم استعملوا السنة النبوية في قضايا متعددة لإصدار الأحكام **لكنهم تجاهلوها في أحوال كثيرة** .

فاذا نظرنا الى موطأ الامام مالك نجد أنه يشتمل على ٨٢٢ حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا العدد الضخم **فقد ترك مالك ثلاثة أحاديث منها** (انظر

الموطأ ٣٨٧، ٤٨٦، ٦١٧) وقد روى ٦١٣ أثرا عن الصحابة وقد ترك منه عشرة فقط (انظر الموطأ ص ٨٦، ١٢٥، ٢٠٦، ٣٩٦، ٤٤٩، ٤٧٢، ٦٠٨، ٧٤٨، ٨٢٦، ٨٥١) **لاأدري إذن كيف يجوز للمرء أن يقول إن المدنيين كانوا يتركون أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم** مهملة غالبا ofen negleeted في حالات كثيرة، **اذا تركوا ثلاثة أحاديث من ٨٢٢، مع مالهم من المسوغات** .

ينقل الامام مالك في الموطأ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ماتمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه»[٦٩]

ولكن شاخت لايرتضى بهذا الحديث ويقول : على كل الاعتماد على السنة في البحوث الفقهية **ليس من منهج المدنيين بل كان المدنيون قبل الشافعي بجيل، يعتمدون على العمل ويبنون عليه استدلالاتهم**[٧٠] .

* * *

شاخت متخصص في قراءة هواه في كتابات الآخرين :

وقد ذكرنا من قبل ان شاخت يقسم الذين كانوا **يعارضون** السنة النبوية قسمين :ـ

١ ـ الفئة المتطرفة .
٢ ـ الفئة المعتدلة .

ويقصد بالفئة المعتدلة أصحاب المدارس الفقهية القديمة، مثل مدرسة المدينة، ومدرسة الكوفة والتي يسميها مدرسة العراقيين ومدرسة الأوزاعي أو مدرسة الشاميين[٧١] .

وقد ذكر من مظاهر محاربة تلك المدارس السنة النبوية **اعتمادهم على آثار الصحابة وتفضيلهم إياها على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم** . ويعتمد في هذا الاستنتاج على ماقاله صالح بن كيسان[٧٢] . والنص هو هكذا . قال معمر: اخبرني صالح بن كيسان قال : «اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن. قال : وكتبنا ماجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم قال : نكتب ماجاء عن الصحابة فانه سنة، قال، قلت : إنه ليس بسنة فلا نكتبه . قال، فكتب ولم اكتب فانجح وضيعت »[٧٣] .

لاأدري من أين يفهم من هذا النص بأن أهل المدينة كانوا يفضلون آثار الصحابة على أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وبهذه الطريقة الملتوية كانوا يحاربون سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

أولا : **اتفـاق الـزهرى وصالح بن كيسان على الكتابة** عما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم **وهو سنة** .

ثانيا : **عدم قبول صالح بن كيسان لفكرة الزهرى عن أهمية آثار الصحابة** .

ثالثا : **نجاح الزهرى أكثر من صالح بن كيسان في مجال العلم** .

ولم يكن السبب هومحـاربـة السنـة النبـوية بل كتاجر لديه متجر أكبر وبضائع متنوعة لاريب انه يتفوق على من كانت بضاعته من نوع واحد ولوكان جيدا . ويجب أن نلاحظ هنا قضية أخرى لها خطورتها في هذا المجال .

هذا النص الذي حاول شاخت ان يستنتج منه ماشاء أن يستنتج لابد أن يكون صحيحا عنده وإلا فما جاز له الاعتماد عليه .

وإن كان الأمر كذلك فهذا النص يرجع في إطاره التاريخي إلى الربع الثالث من القـرن الأول (لأن الـزهـري ولـد في بدايـة خمسينات هذا القرن الأول . انظر تهذيب التهذيب) **فان كان في ذلك الوقت دوّن صالح بن كيسان والزهري ماجاء عن رسول الله صلى الله عليـه وسلم فكيف يصـح أن يقول : إن الأحاديث كلها وضعت في القرنين الثاني والثالث ؟**

* * *

شاخت ونظريته «نمو الأحاديث الفقهية، في عهد التدوين»

بما أن البـروفسور شاخت يذهب الى أنه **لايوجد حديث واحد فقهي صحيح النسبـة إلى النبي صلى الله عليـه وسلم** ، فقـد أوجـد **منهجا يرى أننا باتباعه نستطيع تحديد الزمن الذي وضع فيه حديث ما. وقد خصص لهذا البحث بابا بكامله** .

يقـول شاخت : « وأحسن طريق لاثبـات أن حديثـا ما لم يكن موجـودا في الوقت الفـلاني هو إثبـات أن الحـديث المشـار إليـه **لم يستعمـل بين الفقهـاء في مناقشتهم العلمية** . إذ لوكان ذلك الحديث موجودا لكانت الإشارة إليه أمرا ضروريا »(٧٤)

وفي الـواقـع قبـل أن ننـاقشـه بالتفصيـل نرى هناك عدة ملاحظات ربما تكون صالحة بذاتها وكافية لإبطال هذه النظرية .

أولا : التناقض في الكلام :

قبل كل شيء، نرى أن شاخت يدلي بآراء متناقضة، ويبني على كل منها في محله حكما مستقلا. فهو الذي يقول : **إن الإشارة إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم قبل الشافعي بجيلين كان أمرا استثنائيا**(٧٥)- أو بمعنى آخر كان أمرا شاذا . ثم يقول : لقد قاومت المدارس الفقهية القديمة كافة الأحاديث النبوية في بادىء الأمر مقاومة شديدة، لأنها كانت عنصرا أجنبيا يشوش على منهج المدارس الفقهية القديمة .

فاذا كان الامر كما ذكرلنا البروفسور شاخت أولا، فما الذي كان يحتم على أصحاب المدارس الفقهية ان يذكروا الأحاديث في مناقشتهم إن كانت موجودة ؟

إما أن يكون إدعاؤه الأول وما نسب إلى أصحاب المدارس الفقهية القديمة غير صحيح ومجانبا للواقع، وإما أن يكون هذا الباب بكامله لايستحق الاهتمام لأنه بني على فروض خاطئة .

ثانيا : الكذب :

والذي يلاحظ في الأمثلة التي ذكرها عن فقهاء المدرستين العراقية والسورية ونسبة أقاويلهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنها أمثلة كاذبة كما يتبين بعد قليل . **وإذا كان المرء يكذب فكذبه هو المنهج ولاتنفع المناقشة ولا الدليل .**

لكن قبل أن أبدأ بمناقشة المنهج أحب أن أذكر القراء عن **موقف الدولة العباسية من الإمام أحمد بن حنبل في قضية خلق القرآن .**

... حدثنا حنبل قال : سمعت ابن عمي عبد الله بن حنبل قال : قلت لأبي عبد الله، في الحبس، **الى أي شيء دعيتم** ؟ قال : **دعينا الى الكفر بالله** . قال أبوعبد الله : حتى اذا كان ذاك وانقطع ابن أبي داود، وأصحابه، نحاني وخلابي، وبعبد الرحمن فقال : **يا أحمد، إني عليك مشفق فأجبني والله لوددت أني لم أكن عرفتك يا أحمد، الله الله في دمك ونفسك**، إني لأشفق عليك كشفقتي على هارون ابني، فاجبني قلت: يا أمير المؤمنين، **ما أعطوني شيئا من كتاب الله ولا من سنة رسول الله** . فلما كان في آخر ذلك . قال لي : لعنك الله، لقد طمعت فيك ان تجيبني ثم قال : خذوه، خلعوه، واسحبوه. قال : فأخذت ثم خلعت، ثم قال : العقابين والأسياط، فجيء بعقابين وأسياط(٧٦)

فإن كان وضع الحديث ميسورا دون أن يكشف أمره كما يزعم شاخت لما اضطر الخليفة العباسي إلى الاضطهاد وعنده جيش من العلماء والقضاة و «أهل الكلام» وأساطين المعتزلة كافة . لقد عجز هؤلاء كلهم عن إتيان حديث واحد مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم يخدم قضيتهم في قصة خلق القرآن، وهذا لدليل صارخ **بأنه ماكان من الممكن وضع الحديث دون كشف زيفه في نسبته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم .**

وهذه الحقيقة التاريخية وحدها كافية لهدم كل دعاوى شاخت إلا أننا سندرس بالتفصيل دعاواه .

ثالثا : الأخطاء المنهجية :

أما الأخطاء المنهجية في هذا البحث فهي كثيرة . من منهجه أنه يبحث حديثا ما في موضوع ما في كتاب أقدم تأليفا أو بالأحرى تقدمت وفاة مؤلفه ، فاذا لم يجده ثم وجده في مصدر آخر متأخر عنه قليلا فيحدد انه قد تم وضع ذلك الحديث فيما بين هاتين الفترتين .

وهذا المنهج كان من الممكن قبوله اذا كان من الممكن القول بأن كافة الباحثين يعرفون كل الأحاديث المتداولة في أزمنتهم .

ثم القول بأن ماكانوا يعرفون من الأحاديث قد دونوه كله في الكتب ولم يتركوا شيئا .

ثم إن كل ماكتب هؤلاء من الكتب فهي في أيدينا ولم يفقد منها شيء . وكل شق من هذه الإدعاءات الثلاثة مستحيل الاثبات وباطل ومخالف لما هوملموس في واقع الحياة . لأننا نعرف ان الباحث كثيرا مايلجأ إلى الاختصار ولايذكر كافة أدلته أو أنه لايتذكر كافة أدلته عند الكتابة .

وما ألفه القدماء من الكتب بأغلبها أصبحت في حكم العدم . كما هومعلوم لكل من يراجع الفهرست لابن النديم وكتبا أخرى في الموضوع .

ادعى شاخت أنه ذكر سبعة وأربعين مثالا من الأحاديث الفقهية القانونية المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المجال لاثبات نظريته[٧٧]

لقد درست أربعا وعشرين قضية من تلك الأحاديث المشار اليها في كتابي :

فتبين أنه ذكر ثمانية أحاديث فقهية قانونية فقط من أربعة وعشرين حديثا (٤، ٦، ٧، ١٠، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٤) وستة أحاديث منها ليست مروية عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهي الربع، وثلاثة عشر حديثا منها تتعلق بالعبادات وليست أحاديث فقهية أي قانونية في مفهوم شاخت . وهذا وحده كاف للدلالة على أن ماخط شاخت لنفسه من المنهج خاطىء حتى هذا المنهج لم يسعفه فحشد مواد ثلاثة أضعاف من غير جنس ماادعاه . لكنه لم يكن وفيا لا لمنهجه الخاطىء ولا لمواده غير الصحيحة ليصل إلى النتائج التي يرغب فيها، فبدأ يتخبط يمينا وشمالا وبدأ يستخرج النتائج كما يحلوله . وسنرى ذلك في الأمثلة القادمة .

مناقشة أمثلة شاخت بشأن «النمو في الأحاديث الفقهية» .

المثال الأول :

يقول شاخت : إن الأمثلة التي جمعت في هذا الفصل اختيرت خاصة في ضوء ماوضحنا ـ بأنه أحسن طريق لاثبات الوضع في الحديث «وتحديد تاريخه» . وهو إثبات أن ذلك الحديث لم يستعمل في المناقشات الفقهية من قبل الفقهاء ، حيث كان ذكره ضروريا إن كان موجودا من قبل ـ والأمثلة التي نذكرها، في عدد منها يصرح صاحب الشأن أومخالفه بأنه لايعلم حديثا في الموضوع المتكلم فيه، سوى ماذكره من الأحاديث . وهذا النوع من الاستنتاج السكوتي يزداد دعما وتأييدا بما جاء في كتاب الأم[٧٨] حيث يقول الشيباني : «(المسألة كذا) إلا أن يأتي أهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له وليس عندهم في هذا أثريفرقون بين هذه الأشياء، فلو كان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم» .

ويقول شاخت معلقا على هذا الكلام: «يمكننا أن نفترض بكل طمأنينة بأن الأحاديث الفقهية التي نبحث عنها كانت قد استعملت في المناقشات المذهبية حالما وضعت للتداول من قبل الجماعة الذين كان مذهبهم يناصره ذلك الحديث»[٧٩]

وقبل بدء المناقشة مع شاخت أرى لزاما عليّ أن أنقل الكلام من الأم بكامله :

« قال أبوحنيفة : كل شيء يصاب به العبد من يد أورجل ... فهومن قيمته على مقدار ذلك .. وقال أهل المدينة : في موضحة العبد نصف عشر ثمنه .. فوافقوا أبا حنيفة في هذه الخصال الأربع ، وقالوا فيما سوى ذلك مانقص من ثمنه. قال محمد بن الحسن : كيف جاز لأهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له. وليس عندهم في هذا أثر يفرقون به بين هذه الأشياء . فلوكان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم، فإذا لم يكن هذا فينبغي الانصاف، فاما ان يكون هذا على ماقال أبوحنيفة ... »[٨٠]

المناقشة :

أول شيء يلاحظ المرء في نقاش الشيباني للمدنيين **بأنه لايوجد في الكلام كله أية اشارة إلى القرآن الكريم أو سنة من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أثر من آثار الصحابة والتابعين** . والمسألة من أولها إلى آخرها تتعلق بآراء أبي حنيفة الاجتهادية حول دفع التعويضات لعبد مصاب . وقد وافق أهل المدينة أبا حنيفة رحمه الله في بعض الحالات، بينما اختلفوا معه في حالات أخرى .

ومن عجائب القول وغرائب الفهم أن يستدل شاخت على وضع الحديث بل ويحدد وقت وضعه، بينما لايوجد أدنى إشارة إلى حديث ما، لامن قريب ولامن بعيد . وهذا أول مثال ذكره شاخت ـ وربما أقواها في نظره ـ لإثبات نظريته .

المثال الثاني :

« الأحاديث الموضوعة فيما بين ابراهيم النخعي وحماد » .

قال شاخت : أبو حنيفة وحماد و ابراهيم و ابن مسعود لم يفعلوا بعض الأشياء .. لكن هناك **حديثا** في تحبيذ ذلك العمل، وهو موجه ضد اتجاه ابن مسعود . ونجد الحديث نفسه باسناد عراقي آخر في كتاب الأم .[٨١]

على كل حال لايبدو للقارىء ما دليل وضع ذلك الحديث فيما بين ابراهيم النخعي وحماد؟ **والمسألة تتعلق بسجدة التلاوة في سورة ص** . ونقل عن ابن مسعود انه لم يسجد . بينما هناك رواية أخرى رواها أبو حنيفة عن حماد عن عبد الكريم ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد بعد تلاوة سورة ص.[٨٢]

ورواية أخرى عن «ابن عيينة عن أيوب عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سجدها»[٨٣] .

ورواية أخرى عن طريق عمر عن أبيه عن ابن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سجد في سورة ص[٨٤]

فهناك عدة روايات تخالف ماذهب اليه ابن مسعود . ويمكننا أن نضع الملاحظات التالية على استنتاج شاخت .

أولا : عنوان شاخت **«الوضع في الأحاديث الحقوقية» بينما هذا الحديث يتعلق بالعبادات فلا يحسن إيراده في هذا المجال** . ولو أننا لانفرق بين الأحاديث الخاصة بالعبادات والمعاملات . لكن هذا القول حسب تفريق شاخت نفسه .

ثانيا : **يجب إثبات أنه من المستحيل أن تفوت ابن مسعود سُنَّةٌ ما ؟**

ثالثا : اذا كان الحديث وضع في العراق معارضا لاتجاه ابن مسعود، فكيف **تمكن العراقيون من استمالة ابن عيينة المكي ليضع حديثا لمصلحة العراقيين ؟؟**

رابعا : ماهي الأدلة على كون ابن عيينة أو أيوب وحماد من الوضاعين ؟؟

خامسا : هذا الحديث والأحاديث المماثلة الأخرى توجه ضربة قاضية إلى نظرية شاخت، لأنه يقول : إن الكوفيين أو العراقيين كانوا يستعملون اسم ابن مسعود لوضع آرائهم الفقهية في فمه .

وكان ابن مسعود والنخعي ـ حسب ادعاء شاخت ـ شعارين لآراء مدرسة الكوفة الفقهية، ومن الواضح أن أبا حنيفة وحمادا هما من كبار أئمة مدرسة الكوفة الفقهية، **فكيف يكون هؤلاء قد وضعوا آراءهم في فم ابن مسعود، ثم خالفوا ابن مسعود، ووضعوا روايات أخرى تعارض مسلك ابن مسعود ؟؟ لم لم يضع هؤلاء آراءهم الايجابية في فم ابن مسعود** ؟؟ إذا كانوا وضعوا شيئا في فم ابن مسعود، ثم خالفوه، فمعنى هذا انهم طعنوا في علمه، وأساؤوا الى سمعته، وأثبتوا جهله. وأعتقد ان حمادا وابراهيم وأبا حنيفة كانوا أذكى من ذلك، وأبعد من أن يقطعوا الغصن الذي عليه يرتكزون، ويهدموا الأساس الذي عليه يعتمدون .

للرد على هذه التساؤلات يقول شاخت : كان حماد يروى الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وهي التي وضعت للتداول مؤخرا، وهذه الأحاديث التي جاءت من خارج دائرة المدرسة الفقهية القديمة، بعيدة عن الأمر المجمع عليه في تلك المدارس، ولذلك كانت كثيرا ماتعارض آراء حماد نفسه. وفي الواقع ان هذه الأحاديث كانت نتيجة للضغط الهائل من قبل المحدثين على المدارس الفقهية القديمة[٨٥] والتي اضطرت الى روايتها برغم مخالفتها .

لكن المسألة ليست بهذا اليسر كما يصورها لنا شاخت .

أولا : لأنه حسب ادعاء شاخت: لم يوجد الفقه الاسلامي قبل سنة ١١٠هـ وعلى حسب قوله: لم توجد المدارس الفقهية القديمة الا بعد حلول القرن الثاني. ومات حماد ـ باتفاق المؤرخين ـ سنة ١٢٠هـ.[٨٦] اذن لم يعش حماد في القرن الثاني أكثر من عشرين عاما، **ولم يعش بعد بداية الفقه الاسلامي إلا أقل من عشر سنوات** .

وهذه الفترة ربما كانت غير كافية لوضع الأسس للمدارس الفقهية القديمة فضلا عن وجود أية حركة معارضة من قبل المحدثين ضد تلك المدارس الفقهية المولودة حديثا، أو ربما غير المولودة إلى ذلك الوقت . **لذلك فالحديث عن «الضغط**

الهـائـل» من قبـل المحدثين على المدارس القديمة أمر خيالي، لايمكن وقوعه في واقــع الحيــاة. وبــالتــالي نظـريــة ارتفــاع الضغط الهائل من قبل المحدثين ضد المدارس الفقهية غير قابلة للقبول .

ثانيا : إذا كانت الآراء الـوافـدة من «حـزب المعـارضــة» تعارض كثيرا من آراء حماد نفسه، فمن الذي كان يجبره أن ينسبها الى أئمة مدرسته ظلما وزورا إضعافا لمركزه ومركزهم ؟

كيف ومن كان قادرا على أن يخـرج من لسـانه أقوالا ضد مصلحته؟ وهـل كان حمـاد كذابا لينسب القول إلى غير قائله؟ وهل كان مغفلا لينسب قول مخـالفيـه إلى أئمتـه؟ ومـا الـدليـل على أنه كان يضع أقواله في أفواه الآخرين وينسبها إليهم ؟

يجيب شاخت ردا على هذا الاستفسـار قائـلا : «يرشدنا ابن سعد ٦: ٢٢٢ إلى أن حمادا شبه نظرياته بآراء ابراهيم وكان يزورها باسمه» .

لكن ياتـرى هل هذا ماقـالـه ابن سعد عن حماد؟ أومايمكن أن يستنتج مثل هذا من قوله؟

قال ابن سعـد : قال: «جامع بن شداد : رأيت حمادا يكتب عند ابراهيم في ألواح» وقال عثمان البتى : «كان حماد إذا قال برأيه أصاب، وإذا قال عن غير ابراهيم أخطأ»(٨٧)

يفهم من هذا أنه كان مفتيا وفقيها جيدا، وكان يعرف شيئا كثيرا من آراء ابراهيم النخعي ويحفظها. أما إذا روى الأحاديث أونقل عن غير ابراهيم، فلم يكن متقنا، بل كان يخطيء حينذاك .

ولكن من أين يفهم أنـه كان يضـع آراءه تحت ستـار اسم ابـراهيم النخعي؟ وكما أخطأ شاخت هنا، أخطأ كذلك في قضية أخرى تتعلق بابراهيم .

يقـول : الأحـاديث المروية عن ابراهيم نادرا ماتتعلق بالعبادات بل تقع غالبيتها في الأمور الفقهية .(٨٨)

ويبدو أن هذا الادعاء أيضا غير صحيح ـ لأنه ـ على سبيل المثال : الباب الأول ـ الـوضـوء ـ من آثـار أبي يوسف يشتمـل على ثلاثة وخمسين أثرا، منها تسعة وعشرون أثرا تروى عن طريق ابراهيم وحده، وهذا القدر كاف لبيان خطأ شاخت حتى في هذه الأمور اليسيرة .

المثال الثالث :

مثال آخر قدمه لنا البروفسور شاخت للوضع في الحديث :

يصرح شاخت تصريحا عجيبا، فيقول : وجد العمل أول الأمر ، والحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة وجد ـ أي وضع ـ فيما بعد ذلك، وهذا مصرح به في وضوح في المدونة ٤ : ٢٨ حيث يصوب ابن قاسم مذهب أهل المدينة نظريا. ويقول : «قد جاء هذا الحديث ولو صحبه عمل حتى يصل ذلك إلى من عنه أخذنا وأدركنا وعمن أدركوا لكان الأخذ به حقا ولكنه كغيره من الأحاديث مما لم يصحبه عمل (وهنا يذكر ابن قاسم بعض الأمثلة من حديث النبي صلى الله عليه وسلم وأقوال الصحابة) لم تشتد ولم تقو وعمل بغيرها، وأخذ عامة الناس والصحابة بغيرها، فبقي الحديث غير مكذب به ولا معمول به وعمل بغيره مما صحبته الأعمال ...»[٨٩]

ويعلق شاخت على هذا قائلا· وهكذا يعارض المدنيون الحديث بالعمل. في الواقع هذا استنتاج غريب. ولنفترض أن الأمر هكذا فمن أين يثبت ان العمل وجد أولا، ثم وضع الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم على غراره ثانيا ؟

وفي واقع الأمر فإن مناقشة ابن القاسم كلها ترتكز على نقطتين، وفحواها أن **هناك نوعين من الأحاديث** .

النوع الأول من الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم يصحبها العمل المستمر في البيئة عصرا بعد عصر، **والنوع الثاني** من الأحاديث التي لم يصحبها العمل في المجتمع المدني، **فان وجد التعارض بين هذين النوعين من الروايات فالرواية التي يصحبها العمل هي التي ترجح** . اذن ماصرح به شاخت وما استنتجه هو في الواقع نتاج خيال خصب غير مقيد بالنصوص .

المثال الرابع :

يقول شاخت : **يعرف ابراهيم أنّ الدعاء على الأعداء السياسيين أثناء الصلاة بدعة مستحدثة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بفترة، وكان ذلك في عهد علي ومعاوية**. ويؤكد هذا المعنى مشيرا إلى عدم وجود أية معلومات عن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر في الموضوع (انظر آثار أبي يوسف ٣٤٩ ـ ٣٥٢) إذن الحديث الذي يذكر قنوت النبي صلى الله عليه وسلم ضد أعدائه، والذي يقبله الشافعي لابد وأنه قد وجد بعد ابراهيم»[٩٠]

وننقل رواية ابراهيم النخعي قبل المناقشة من كتاب الآثار لأبي يوسف .

أبـو حنيفـة ـ حمـاد ـ ابـراهيم ـ إن النبي لم يقنت في الفجـر إلا شهـرا واحدا (٣٤٩)
أبو حنيفة ـ حماد ـ ابراهيم ـ علقمة ـ عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (٣٥٠)
أبو حنيفة ـ حماد ـ ابراهيم ـ أن ابابكر لم يقنت (٣٥١)
أبو حنيفة ـ حماد ـ ابراهيم ـ أن عليا قنت يدعو على معاوية حين حاربه (٣٥٢)

نجـد هنـاك حديثـا واحـدا عن قنـوت النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد متصل وحديثا آخر مرسلا، وبعد وجود هذه الأحاديث الصحيحة الصريحة لاندري كيف يجرؤ شاخت على أن يدعي دعواه السابقة .

المثال الخامس :

شاخت يضـع عنـوانـا بـ : وضـع الحـديث بين ابراهيم النخعي وأبي حنيفة . فيقـول : «حـديث مخصوص لايعرفه ابراهيم النخعي» (الآثار للشيباني ٢٢) يعرفه أبو حنيفـة دون إسنـاد (الآثار لأبي يوسف ٢٥١) وهو موجود في الموطأ ١ : ٢٧٥ والموطأ للشيباني ١٢٢ والأم للشافعي ٧ : ١٧٢ وكتب الأحاديث الكلاسيكية الأخرى[٩١]

والحديث يتعلق بصفوف النساء في الصلاة. والنصوص المشار اليها كالتالي :ـ

١ ـ « أخبرنا مالك حدثنا اسحق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته دعت رسـول الله صلى الله عليـه وسلم لطعام فأكل ثم قال : قوموا فلنصل بكم . قال أنس : فقمت إلى حصيـر لنـا قد اسـودّ من طول مالبس فنضحته بماء، فقام عليـه رسـول الله صلى الله عليـه وسلم قال : فصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز وراءنا فصلى بنا ركعتين ثم انصرف » (موطأ الشيباني ص١٢٢) .

٢ ـ « يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة قال بلغني أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى برجل وصبي وامرأة خلف ذلك، صلى بهم جماعة » (الآثار لأبي يوسف/ ٢٥١) .

٣ ـ « مالـك عن اسحق بن عبـد الله بن أبي طلحـة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسـول الله صلى الله عليـه وسلم لطعـام فأكل منه ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوموا فلأصل بكم. قال أنس فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول مالبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصففت أنا واليتيم وراءه والعجـوز من ورائنا فصلى بنا ركعتين ثم انصرف[٩٢]. وكذلك روى الشافعي نحوه[٩٣]

فقـد تجمعت في هذا المثـال عدم منهجية شاخت مع تقلباته وتركه المبدأ الذي يضعه لبحثه فيختار في كل قضية مايساعده للوصول إلى النتيجة .

أولا : إننا رأينا أنه اتهم الأوائل بوضع أقاويلهم في فم رسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء وضعوا أولم يضعوا لا أبحث هنا، ولكن قام شاخت هنا بوضع كلامه على لسـان النخعي، إذ النخعي لم يذكـر أنـه لايعرف هذا الحديث .كل ماهنالك أن الشيباني لم يذكر هذا الحديث عن طريق النخعي في كتابه . **ومن أين للمرء أن يزعم أن الشيبـاني أو أبـايـوسف روى كل ماكـان يرويه النخعي؟ هذا أمر محال قديما وحديثا .**

ومن ناحية أخرى هل كل كتب أبي يوسف والشيباني في أيدينا أوفقدت جلها ولم يبق إلا النزر اليسير . وحتى ماهوموجود لم يطبع كله في عهد شاخت إذن **فكيف نستطيـع القـول حتى مجـرد هذا الادعاء بأن الشيباني لم يذكر شيئـا عن ابـراهيم النخعي في هذا المـوضـوع، وهـذا الادعـاء ولـو كان صحيحا لايسمن ولايغني من الجوع .**

ثانيا : من منهـج شاخت أنـه إذا لم يجـد الحديث في مصدرمتقدم ووجده في مصدر متأخر، عين (حدد) تاريخ الوضع بين هذين المصدرين. وإننا نرى ان الحديث موجود بالإسناد الكامل عند مالك المتوفى سنة ١٧٩هـ والذي هو أكبر من أبي يوسف والشيبـاني مايقـارب عشرين سنة وخمس وأربعين سنة على التوالي . فما دام الحديث موجودا في مرجع أقدم فلا يجوزله بناء على منهجه أن يقول بوضع الحديث بين كذا وكذا لأنه يخالف المنهج الذي وضعه هو .

ثالثا : بمـا أن هذا المنهـج الـذي وضعه لايحقق هدفه فليلجأ الى حيلة أخرى فيضع الكـلام كذبـا على لسـان النخعي ثم يقول إن الحديث عرفه أبوحنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ دون إسناد كما ذكره أبويوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ في كتابه. إن كان الأمـركذلـك؛ فقـد ذكرمالك المتوفى سنة ١٧٩هـ في كتابه الرواية عن أنس بن مالك المتوفى سنة ٩٣هـ، إذن المراجع أقدم من أبي يوسف تذكر أن الحديث كان معروفا لأنس بن مالك واسحق بن عبد الله وجابر بن زيد المتوفى سنة ٩٣هـ كما ذكره الربيع بن حبيب الأزدي البصري في مسنده ص ٥٤ وهو أقـدم موتـا حتى من مالـك بن أنس، **فعندما تحول شاخت من منهج إلى آخر واعتمـد على الكـذب حتى في هذه الحـالـة ماأسعفـه منهجـه ليصل إلى النتيجة التي وصل إليها إلا بتجاهل المعلومات الموجودة أمام عينه .**

وإن كان الأمر كذلك فلا داعي للبحث وله أن يقول :

« هذا هو الحق لأنني أقول بذلك وكفى بذلك حجة » .

أعتقد أنه يكفينا من هذا القدر من كتابات شاخت لمعرفة منهجه في بحوثه إن كان هناك منهج .

وبقي علينا أن نلقي نظرة بعد قليل على منهجه في بحث الأسانيد .

المثال السادس :

لنسبة الأقاويل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، زورا. يقول شاخت : كان الناس يزعمون بأن آراء أصحاب النبي كانت تتفق مع أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم . سئل ابن مسعود مرة عن مسألة فقال لاأعرف فيها شيئا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فسئل أن يعطي رأيه في الموضوع . فأعطى ابن مسعود رأيه بعد ذلك قال رجل من حلقته بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قضى بمثله في تلك الحالة . وقد فرح ابن مسعود بذلك فرحا شديدا بحيث اتفق رأيه بقضاء النبي صلى الله عليه وسلم(٩٤)

ثم يذكر شاخت في محل آخر : « **بأننا رأينا أن رأي ابن مسعود كان يفرض بأنه يتفق مع قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم**(٩٥)

يلاحظ هنا أن النص يشير إلى حادثة يتيمة لعبد الله بن مسعود وقد عاش في ظل النبي صلى الله عليه وسلم، وفي تربيته وتثقيفه أكثر من عشرين عاما وهذه المدة كافية لصبغه في صبغة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد حياة وتلمذة طوال هذه المدة الطويلة يتفق رأيه بما حكم به النبي صلى الله عليه وسلم، في قضية واحدة. فما هو وجه الاستغراب ؟

فلتكن هذه الحادثة كذبا نُسِبَ الى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهي حادثة واحدة لابن مسعود في حياته التي امتدت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أكثر من ربع قرن. **فكيف مدها شاخت في هذه الجزئية لتستوعب حياة ابن مسعود بكاملها بل حياة عشرات الألوف من الصحابة .**

المثال السابع :

يقول شاخت متكلما عن الأوزاعي : «إن كل مايجده في عصره من تعامل المسلمين المستمر، يميل إلى أن ينسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإعطائه السلطة النبوية سواء كانت لديه أحاديث نبوية تؤيده أم لا. وهو يتفق في صنيعه هذا مع العراقيين»(٩٦)

وبعبـارة صريحـة إنـه وضـع تعامل المسلمين الموجود في عصره في فم النبي صلى الله عليه وسلم زورا وبهتانا .

واستند في هذا على كتاب أبي يوسف «الرد على سير الأوزاعي» حيث ناقش أبو يوسف الأوزاعي في خمسين قضيـة تقـريبـا كان الأوزاعي قد اعتـرض فيها على أبي حنيفة من قبل .

الغـريب في الأمـرلم يتهم الاوزاعي بهذا الاتهام حتى خصمه أبو يوسف. وهنا نجد أن شاخت يلجأ الى الكذب وينسب الى الأوزاعي الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم زورا . والدليل على ذلك الكتاب نفسه . وهذا هوملخص القضايا التي بحثها الأوزاعي[٩٧]

تسـع قضـايـا يشيـرفيهـا الاوزاعي الى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع المسلمين له فيما بعد، وهي :ـ
١، ٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١٣، ٣١ .

عشـر قضـايا يشيرفيها إلى عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم دون الاشارة الى عمل المسلمين عليها فيما بعد، وهي :ـ
١٧، ٢٣، ٢٦، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤٧ ـ ٥٠ .

ثلاثة أحاديث مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي :ـ
٢، ٢٠، ٣٨ .

قضية واحدة «مضت السنة» رقم ٣٧
عمل أبي بكر رقم ٢٨
نهى أبي بكر رقم ٢٩
عمل عمر رقم ٢٢
عمل علي بن أبي طالب رقم ٤٢
عمل عمر بن عبد العزيز رقم ٢٥
ستة من عمل المسلمين وقادتهم وهي : ٦، ٩، ١٤، ١٩، ٢٤، ٣٢
استنتاجان للأوزاعي من القرآن الكريم ١٦، ٢١
ثلاثة عشر اجتهادا للأوزاعي الشخصي وهي :
١١، ١٢، ١٥، ١٨، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٣٥، ٤١، ٤٣ ـ ٤٦

لم يذكر شيئا في القضية رقم ٤٠ .

من هذه القائمة تتبين دقة الاوزاعي وأمانته في نسبة القول والعمل لأصحابه .

ففي قضـايـا يشيـر إلى عمـل رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل من بعده وقضـايا أخـرى يشيـر الى عمـل الخلفـاء والقادة ولايشير الى النبي صلى الله عليه وسلم وفي قضايا أخرى يشير الى عمل المسلمين وحده .

والغريب في الأمر ان يتفق أبويوسف مع الاوزاعي في صحة نسبة تلك الأقاويل في ثماني عشرة قضية ويختلف معه في خمس قضايا .

وعلى الـرغم من اتفـاقـه مع الأوزاعي في ثمـاني عشـرة قضية يختلف معه في الاستنتاج الفقهي منها في أغلب تلك القضايا .

ويتبين هنا أولا كذب ادعاء شاخت بأن الأوزاعي كان ينسب كل ماوجده في عهده من عمل المسلمين الى النبي صلى الله عليه وسلم، كما يعزز مركزه موافقة أبي يوسف له برغم مخـالفتـه في الاستنتاج ، لأنهما ان كانا متفقين في الاستنتاج الفقهي كان من الممكن لشاخت أن يقول انهما اتفقا في الوضع لكنه لايمكن اتفاقهما في الوضع لوجود المخالفة في الاستنتاج .

إذن منهجـه في هذه النقطـة الهـامة هو الكذب، ويكفيه ذلك منهجا له. وما قيل عن شاخت في تهمته للسوريين يقال الشيء نفسه في تهمته للعراقيين .

شاخت والأسانيد في الأحاديث النبوية :

بما أن شاخت يرى أنـه لايـوجـد حديث فقهي واحـد صحيح. وكل الأحاديث وضعت في القـرنـين الثاني والثالث وبما أن الأسانيد الموجودة في الأحاديث «تـدعي» أكثـرهـا أن الأخبـار نقلت عن طريق الأشخاص الموثوقين والمتصلين بعضهم ببعض من عهـد المؤلفـين في القـرن الثالث إلى النبي صلى الله غليه وسلم **لذلك لابد أن يكـون الجـزء العلوي من الإسناد والمتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم كذبا محضا . يقول شاخت في هذا الصدد** :

«إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي .. ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكـل بدائي ووصلت إلى كمـالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري .. وكـانت الأسـانيد كثيرا لاتجد أقل اعتناء. وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد[٩٨]

نجـد في هذا المجـال ان لدى شاخت عدة أخطاء منهجية أهمها **أنه انتخب مادة علميـة من كتب الفقـه والحـديث لا تصلح لدراسة الاسانيد . كمن يريد أن يعرف عقائد فرقة ما فعليه أن يرجع إلى الكتب المتخصصة لذلك الغرض أما إذا رجع إلى كتب الأدب والقصص والروايات فلن يحصل على بغيته بل يخرج بأفكار مشوشة.**

والأمـر الـذي لايـرقى إليه الشك أنه كان من وظيفة المحدثين الاعتناء بالأسانيد والمتون والفـروق بين مختلف الـروايـات ـ إن وجـد ـ أما الفقهاء فكان همهم استنباط المسائل الفقهيـة . لذلـك كثيرا ماكان الفقيه يكتفى بأدنى إشارة إلى الحديث، إذ يعرف تماما أن الحـديث معـروف لديه ولدى سامعه. وأما أصحاب السيروالتواريخ فهم أبعد وأبعد عن مناهج المحدثين كما هوواضح من كتاباتهم .

كما أن المواد غير المناسبة التي اختارها شاخت لدراسة الأسانيد كافية للوصول الى نتـائـج خاطئـة . وعـلى الرغم من ذلك فان النماذج التي درسها شاخت لاتوصله إلى النتيجة المطلوبة لديه .

يقول : إن الأسانيد كانت تلصق اعتباطيا دون أدنى تفكير، وأي حزب يريد نسبة آرائـه إلى المتقـدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الأسانيد حيث الاعتبارات الأخرى تستبعد أن يروى الموضوع عن طريق رجلين أو أكثرويذكرشاخت بهذا الصدد ستـة أمثلة ويـذكـر في بعض الأمثلة الأسمـاء فقـط دون تحـديد القضية بينما يذكر في البعض الآخـر القضـايـا فمثلا يقول : انظر نافع وعبد الله بن دينار في الموطأ ٤ : ٢٠٤ واختـلاف الحـديث ١٤٩ وقبـل أن نبدأ بدراسة الموضوع نلقي ضوءا بسيطا على نافع وعبـد الله بن دينـار . أمـا نافـع فهومولى ابن عمر، عاش في خدمة ابن عمر المتوفى سنة ٧٤هـ أكثـر من ثلاثـين سنـة ومـات بالمـدينة في سنة ١١٧هـ . (تذكرة الحفاظ ١: ٨٨، تهـذيب التهـذيب ١٠: ٤١٤). أمـا عبد الله بن دينارفكان أيضا مولى ابن عمر. ويقول اليعقوبي بأن عبد الله بن دينار كان من كبار فقهاء المدينة (تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٠٩) ويذكر البخاري أن عبد الله بن دينار روى عن ابن عمر (التاريخ الكبير ٣/١: ٨١) وقد عاش عبد الله بن دينارونافع معا ـ وهما موليان لابن عمر ـ بالمدينة أكثر من ستين عاما، **لذلك ليس هناك مايمنع من الناحية الواقعية ان يتعلما شيئا ما من مصدرواحد .**

هل هنـاك مشكلة في المـادة العلمية نفسها بحيث كان من المتعذر أن يتعلمها أكثر من شخص؟ لاأظن ذلك. هذه هي النصوص :

«أخبرنا الشافعي قال أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الضب فقال : لست بآكله ولا محرمه (الام٧: ١٤٩) ..

أخبـرنـا سفيان بن عيينة عن عبد الله بن دينارعن ابن عمرعن النبي صلى الله عليه وسلم نحوه (الام٧: ١٤٩) .

« مالـك عن عبـد الله بن دينـار عن عبـد الله بن عمـر أن رجلا نادى رسول الله، فقال : يارسول الله ماترى في الضب؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لست بآكله ولامحرمه. (ط استئذان ١١) (٤: ٣٦٩) الشيباني ٢٢٠) .

ومما لاشك فيه أن الضب كان ولايزال يوجد في الجزيرة العربية. كما لايختلف الانسان في أن الناس وأذواقهم تختلف في المأكل والمشرب إذن ليست هناك استحالة في هذا الحديث من هذه الناحية .

إذن الاعتراض الوحيد في هذا المجال في نظر شاخت ربما يكون ان مالكا رواه مرة فقال عن **عبد الله بن دينار عن ابن عمر** .

ورواه مرة أخرى فقال **عن نافع عن ابن عمر** .

ويريد شاخت أن يستنتج منه أن مالكا لم يكن دقيقا في تسمية مشايخه بل كما ادعى شاخت ان الباحثين والمحدثين كانوا يلتقطون الأسماء حسبما يحلولهم، كما هو واضح هنا ـ في نظره ـ من صنيع مالك .

وفي الحقيقة ليس الأمر هكذا .

لأننا نرى الحديث نفسه قد رواه عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر[٩٩]

وكذلك رواه جويرية بن أسماء[١٠٠]

ويروي يحيى بن يحيى والشيباني والشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر. ويروى الشافعي أيضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر أيضا. كما يروى سفيان بن عيينة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر . على كل كان اعتراض شاخت على مالك بأنه نسب هذا القول مرة الى نافع وفي وقت آخر إلى عبد الله بن دينار، الأمر الذي يدل على عدم الدقة واللامبالاة والتقاط الأسماء كما يحلولهم في تلك الأيام .

ولكن المشكلة التي تصادفنا في قبول هذا الادعاء هي رواية ابن عيينة . فاذا كان مالك قد سمى عبد الله بن دينار هكذا، فكيف اختار ابن عيينة لنفسه مصدرا ثم اتفق هؤلاء أي مالك وابن عيينة بمحض الصدفة حيث اختار كل واحد منهما الاسم نفسه وحتى نظرية الاحتمالات في عالم الرياضيات لاتسعفه في هذا . اذن الحل الوحيد والصحيح لهذه القضية هي أن مالكا سمع هذا الحديث من نافع وعبد الله بن دينار، فمرة ذكر هذا ومرة ذكر ذلك. ولايمكن أن يكون غير هذا .

يقول شاخت :

كانت الأسانيد كثيرا ماتلصق بصفة اعتباطية[١٠١] ثم يقول : ومن الأمثلة الهامة على ذلك مايأتي :ـ

الحديث الوحيد الذي كان يعرفه مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم في المسح على الخفين هو بإسناد ذي أخطاء حتى إن الزرقاني يتهم مالكا بارتكابه خطأين . ويتهم

يحيى بن يحيى بخطأ آخر. لكن هذا هو الشكل الأصيل الصحيح للاسناد. أما التطور الذي حصل وغير الجزء العلوي من الاسناد حتى إنه لايمكن التعرف عليه، فقد حدث مؤخرا.[١٠٢]

والمستغرب في بحث شاخت انـه لاينقل كلام الزرقاني كاملا، لأن الشافعي ـ وهو من تلاميذ مالك ـ بين وهم مالك في اسناد هذا الحديث ـ كما وضحه الزرقاني نفسه[١٠٣] أضف إلى ذلك أن الباحثين بعد ماقارنوا رواية مالك مع رواية زملائه وكانوا سبعة أشخاص آخرين، وجدوا سبعة من الثمانية يتفقون تماما في رواية هذا الحديث، ويخالفون مالكا، لذلك كان من السهولة بمكان الكشف عن خطأ مالك . ولوكان من عاداتهم الشائعة ربط الأسانيد بالأحاديث المختلقة لما أمكن معرفة ذلك الخطأ وإزالته وهذا يثبت لنا أنه كان من المتعذروجود أسانيد وهمية وخيالية. وإن كان هناك شيء ما منها فكان من المستحيل تقريبا أن تمرتلك الأحاديث دون أن ينتبه الباحثون الى مافيها من خطأ في أسانيدها .

علاوة على ذلك لايمكن لأحد أن ينكر أن الخطأ في فطرة البشر. وكافة الباحثين مهما علت درجاتهم يقعون في الأخطاء في حين أو آخر[١٠٤] ولكنه لايمكن لباحث ما أن يعتقد أن تلك الموضوعات التي أخطأ فيها بعض العلماء هي المادة الوحيدة الصالحة لدراسة الحالات السوية واستخراج النتائج كما فعل ويفعل شاخت .



الهوامش

(١) سورة آل عمران آية ٩٦
(٢) سورة الأنعام آية ١٦٢ ـ ١٦٣
(٣) سورة الأعراف آية ٥٤ .
(٤) سورة النحل آية ١١٦
(٥) سورة الجاثية آية ١٨
(٦) سورة الأعراف آية ١٥٧
(٧) سورة النساء آية ٥٩
(٨) سورة المائدة آية ٩٢
(٩) سورة الأنفال آية ٢٠
(١٠) سورة النساء آية ٨٠
(١١) سورة الحشر آية ٧ .
(12) (H. A. R. Gibb, Journal of comparative Legistation and International Law, Vol. 33,P.114)
(١٣) انظر،السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص٢٧ للدكتور مصطفى السباعي
(14) (Introduction to Islamic Law, P. 34) المدخل الى الفقه الاسلامي ص٣٤
(15) Schacht, Foreign Elements in Ancient Islamic law Journal of comparative legislation and international law vol xxxII (1950) partsiii,lv, pp.9 - 17j
(١٦) سورة الأنعام آية ١٦٢ ـ ١٦٣
(١٧) سورة الأعراف آية ٥٤ .
(١٨) سورة النحل آية ١١٦
(١٩) سورة الجاثية آية ١٨
(٢٠) سورة الأنعام آية ١٥٥
(٢١) سورة النساء آية ١٠٥ .
(٢٢) سورة يونس آية ١٠٩
(٢٣) سورة النور آية ٤٧ ـ ٥١
(٢٤) سورة النساء آية ٦٠
(٢٥) سورة آل عمران آية ٢٣
(٢٦) سورة النساء آية ٦١
(٢٧) سورة التوبة آية ٣١
(٢٨) سورة يونس آية ١٥
(٢٩) سورة المائدة آية ٤٤
(٣٠) سورة المائدة آية ٤٥
(٣١) سورة المائدة آية ٤٧
(٣٢) عبد الله الرسيني : فقه الفقهاء السبعة ٤ ـ ٥
(33) (D. S. Goitien, Studies in Islamic History, p. 128)
(34) (Coulson, A History of Islamic Law, p20)
(35) (Fitzgerall, s.v. The Alleged Debt of Islamic to Roman Law. The Quarter Vol. 67, p.82 (1951) Vol. 67, p.82 (1951)
(36) (Goitien, studies in islamic history p. 129 - 130)
(37) (Ibid, p. 133)

(٣٨) الوثائق السياسية، حميد الله ـ الوثيقة ١٠٥

(٣٩) سير أعلام النبلاء ١: ٣٢٦
(٤٠) سورة الأحزاب آية ٣٦
(٤١) انظر المحدث الفاصل للرامهرمزي
(٤٢) طبقات ابن سعد ٥: ابن سعد ٥: ١٢٣
(٤٣) انظر دراسة مفصلة عن نشأة الكتابة الفقهية في الاسلام للأعظمي في مجلة «دراسات» كلية التربية جامعة الرياض السنة الثانية، العدد الثاني ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م) من ١٣ ـ ٢٤
(44) Schacht, introduction to islamic law, p11
(45) Schacht, introduction to islamic law
(٤٦) المصدر نفسه ١٦
(٤٧) المصدر نفسه ٢٤
(٤٨) المصدر نفسه ٢٦
(٤٩) المصدر نفسه ٢٨
(٥٠) المصدر نفسه ٢٩ ـ ٣٠
(٥١) المصدر نفسه ٣١
(٥٢) المصدر نفسه ٣٢
(٥٣) المصدر نفسه ٣٤
(٥٤) المصدر نفسه ٣٤
(٥٥) المصدر نفسه ٣٥
(56) Origins, p. 57
(57) (Introduction to islamic law pp.35 - 36
(58) Origins, pp. 163 - 64
(٥٩) انظر Origins, p.230
(٦٠) قال الذهبي في حدود ١٤٣هـ ألف أبوحنيفة وآخرون .
(٦١) من أجل معرفة مذهب أبي حنيفة من حيث الأخذ بالسنة وترجيحها على كافة الآراء والفتاوى انظر ابن عبد البر، الانتقاء ١٤٢ ـ ١٤٣ الشيباني، كتاب الآثار، في كل صفحة تقريبا، الموطأ للشيباني في كل باب تقريبا، أيضا شبلي النعماني، سيرة النعمان ١٢٤، أبو زهرة، أبو حنيفة ٢٧٥ ـ ٢٧٧ تاريخ بغداد ٨: ٣٦٨ .
(62) Origins, p. 57
(63) Origins, p. 140
(64) Origins, p. 22
(65) Origins, p. 259
(66) Origins, p. 321
(67) Origins, p. 321 - 22
(68) Origins, p 29

نقلا عن الأم ٧: ١١١

(٦٩) الموطأ، القدر ٣ ص ٨٩٩
(70) Origins, p. 62
(71) Origins pp. 41, 51
(72) Origins pp. 24, 29
(٧٣) ابن سعد الطبقات ٢/٢: ١٣٥
(74) Origins, p. 140
(75) Origins, p. 3
(٧٦) محنة الامام أحمد بن حنبل بن اسحاق ص٦١

(77) Origins, p. 150

(٧٨) الأم ٧ : ٢٨٧

(79) Origins, p. 140 - 41

(٨٠) الأم ٧ : ٢٨٧

(81) Origins, p. 141

(٨٢) الآثار لأبي يوسف ٢٠٧

(٨٣) الأم ٧ : ١٧٤

(٨٤) آثار الشيباني الأثر ٧٢ .

(85) Origins p. 239

(٨٦) ابن سعد ٦ : ٢٣٢

(٨٧) ابن سعد ٦ : ٢٣٢

(88) Origins, p. 234

(89) Origins, p.60

(٩٠) Origins, P. 63 ويشير إلى كتاب الآثار لأبي يوسف ٣٤٩ ـ ٣٥٢

(٩١) Origins, p. 141 ويريد بكتب الأحاديث الكلاسيكية «الكتب الستة» وهي صحيحا البخاري ومسلم وسنن النسائي وأبي داود والترمذي وابن ماجة .

(٩٢) الموطأ جامع سبحة الضحى

(٩٣) الأم ٧ : ١٧٢

(94) Origins, p. 29

(95) Origins, p. 32

(96) Origins, pp. 72 - 3

(٩٧) المذكور في كتاب أبي يوسف الرد على سير الأوزاعي .

(98) Origins, p. 163 - 4

(٩٩) انظر Studies الجزء العربي، حديث نافع/ ١٥

(١٠٠) انظر Studies ، الجزء العربي حديث جويرية/ ٢٤

(101) Origins, p. 163

(102) Origins, p 263

(١٠٣) انظر الزرقاني على الموطأ ١ : ٧٠

(١٠٤) انظر للتعليل المماثل من قبل النسائي، السنن ١ : ٣٢٩ (ط الهند)

الفصل الثالث

السيرة النبوية

المستشرقون والسيرة النبوية
بحث مقارن
في منهج المستشرق البريطاني المعاصر
مونتغمري وات

الدكتور عماد الدين خليل

أستاذ جامعي في العراق له عدة مؤلفات في التاريخ الإسلامي

وفي تفسير التاريخ وفق نظرة إسلامية

« المستشرقون والسيرة النبوية »
بحث مقارن
في منهج المستشرق البريطاني المعاصر
مونتغومري وات

ملاحظـات أساسيـة

- ١ -

يجب أن نلاحـظ، في البـداية أن المسلم، مهما كانت درجة ثقافته، يتعامل مع معطيات السيرة وفق مايمكن اعتباره شبكة من البداهات والمسلمات .. وهي لم تأت إليه مباشرة عن طريق الأخبار والروايات التاريخية التي قد يكون بعضها ضعيفا وبعضها الآخر مشكوكا فيه .. بل إن بعض المسلمين لم يقرأ في حياته كتابا تاريخيا واحدا عن محمد عليه الصلاة والسلام .. إنما جاءته بطرق أكثر حيوية ـ كانت أشبه بالروافد المتدفقة التي تتشكل لكي تصير نهرا ـ من خلال تعامله مع القرآن والحديث ومن خلال تجربته الايمانية التي تحتم عليه أن يكون على معرفة طيبة بسيرة رسوله صلى الله عليـه وسلم .. من خلال عرف اجتمـاعي ـ ثقافي عام ـ يقوم على خطوط عريضة وتفـاصيـل متفق عليها تماما بصدد أحداث السيرة .. من خلال تقليد زمني تتناقل بواسطته حقائق السيرة من جيل مسلم إلى آخر .. من خلال تعاطف وتقدير دينيين إزاء كل مايتعلق بحياة الرسول عليه الصلاة والسلام .. وبالنسبة للمثقف الأكثر تخصصا، فإن توغله في الحقائق التاريخية للسيرة يضيف رافدا آخر ولاشك إلى هذه الروافد جميعا ..

ولكن هذه الروافد كافة، ماتلبث أن تتجمع لكي تجعل موقف المسلم من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم واحدا .. أيا كان موقع هذا المسلم ، اللهم إلا في حالات استثنائية تقتصر على الخارجين على الاسلام بهذه الدرجة أوتلك ، وعلى بعض الدارسين الذين تلقوا تأثيرات مضادة عن مصادر غير اسلامية .

إن هذا الموقف المتوحد من السيرة، الذي تتغلغل في نسيجه مشاعر الاحترام والتقدير والإعجاب والمحبة واليقين .. والذي يجد في السيرة تعبيرا متكاملا عن العقيدة التي ينتمي إليها، **يجد في الدراسات الاستشراقية (الخارجية) عن السيرة .. تغربا عن مسلماته وخروجا صريحا على بداهاته، ومايمكن اعتباره محاولات متعمدة لاصابة هذه المسلمات والبداهات بالجروح والكسور** .. وهي لن تفعل فعلها في يقينه، إلا في حالات معينة، بينما نجدها تدفعه في أغلب الحالات وأعمها إلى الاشمئزاز والنفور ..

هذا مع أن معالجة واقعة تمتد جذورها إلى عالم الغيب ، وترتبط أسبابها بالسماء ويكون فيها (الوحي) همزة وصل مباشرة بين الله سبحانه ورسوله الكريم، ويتربى في ظلالها المنتمون على عين الله ورسوله ليكونوا تعبيرا حيا عن ايمانهم، وقدوة حسنة للقادمين من بعدهم .. واقعة كهذه لايمكن بحال أن تعامل كما تعامل الجزئيات والذرات والعناصر في مختبر للكيمياء .. أو كما تعامل الخطوط والزوايا والمساحات على تصاميم المهندسين، بل ولا كما تعامل الوقائع التاريخية التي ترتبط بأي بعد ديني أصيل ..

إننا هنا بمواجهة تجربة من نوع خاص، **وشبكة من العوامل والمؤثرات تندّ عن حدود مملكة العقل** وتستعصي على التحليل المنطقي الاعتيادي المألوف ومن ثم فان محاولة قسرها على الخضوع لمقولات العقل الصرف ومعطيات المنطق المتوارثة لايقود إلى نتائج خاطئة حينا، ولاتستعصي عليه بعض الظواهر حينا آخر فحسب، بل إنه يقوم بما يمكن اعتباره جريمة قتل بشكل من الاشكال، او محاولة لتفحص الجسد البشري كما لو كان في حالة سكون مطلق بعيدا عن تأثيرات الروح وتعقيدات الحياة ..

إن الدين، والغيب، والروح، لهي عصب السيرة وسداها ولحمتها .. **وليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار** .. وتبقى المساحات الأكثر عمقا وامتدادا، بعيدة عن حدود عمل الحواس وتحليلات العقل والمنطق ..

إننا، ونحن نناقش هذا المستشرق أو ذاك في حقل السيرة النبوية، يجب أن ننتبه إلى هاتين النقطتين **مهما كان المستشرق ملتزما بقواعد البحث التاريخي وأصوله .**

إنه من خلال رؤيته الخارجية، وتغرّبه، **يمارس نوعا من التكسير والتجريح في كيان السيرة ونسيجها**، فيصدم الحسّ الديني ويرتطم بالبداهات الثابتة .. وهو من

خلال منظوريه العقلي والوضعي يسعى إلى فصل الروح عن جسد السيرة ويعاملها كما لو كانت حقلا ماديا للتجارب والاستنتاجات واثبات القدرة على الجدل ..

وهو في كلتا الحالتين لايمكن أن يخدم الموقف الاسلامي الجاد من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. أو يحتل موقفا جادا منها بوجه من الوجوه .

* * *

ـ ٢ ـ

لنحاول أن نقرب المسألة أكثر .. إن العمل المعماري الكبير إذا أقيم على أسس خاطئة فانه سيفقد شرطين من شروطه الأساسية : التأثير الجمالي الذي يمكنه من أداء وظيفته الوجدانية ، والمقومات العلمية التي تمكنه من أداء وظيفته الحيوية ..

إن البحث في (السيرة) بوجه خاص؛ ليستلزم أكثر من أية مسألة أخرى في التاريخ البشري هذين **الشرطين** اللذين يمكن أن يوفرهما منهج متماسك سليم يقوم على أسس علمية موضوعية لايخضع لتحزب أو ميل أو هوى .. ويمتلك عناصر جماليته الخاصة التي تليق بمكانة الرسول المتفردة، ودوره الخطير في إعادة صياغة العالم بما يردّ إليه الوفاق المفقود مع نواميس الكون والحياة ..

وقد كانت مناهج البحث الغربي (الاستشراقي) في السيرة تفتقر إلى أحد هذين الشرطين أوكليهما .. وكانت النتيجة أبحاثا تحمل اسم السيرة وتتحدث عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وتحلل حقائق الرسالة، ولكنها ـ يقينا ـ تحمل وجها وملامح وقسمات مستمدة من عجينة أخرى غير مادة السيرة، وروح أخرى غير روح النبوة .. ومواصفات أخرى غير مواصفات الرسالة .

إن نتائجها تنحرف عن العلم لأنها تصدر عن الهوى، وتفقد القدرة على مسامتة عصر الرسالة وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم ونقل تأثيراتهما الجمالية بالمستوى العالي نفسه من التحقق التاريخي .. لأنها تسعى لأن تخضع حقائق السيرة لمقاييس عصر تنسخ كل ماهو جميل، وتزيف كل ماهو أصيل، وتميل بالقيم المشعّة إلى أن تفقد إشعاعها وترتمي في الظلمة، أو تؤول إلى البشاعة !!

* * *

يجب أن نلاحظ أن الفهم الجاد للسيرة يقتضي منهجا يقوم على طبقات أو أدوار أو **شروط ثلاثة**، وأن افتقاد أو تهديم أي واحد منها يلحق ضررا فادحا في مهمة الفهم هذه .

فأما **الطبقة الأولى** الأساسية فهي الايمان، أو على الأقل احترام المصدر الغيبي لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم وحقيقة (الوحي) الذي تقوم عليه ..

وأما الطبقة الثانية فهي اعتماد موقف موضوعي بغير حكم مسبق، يتجاوز كل الاسقاطات التي من شأنها أن تعرقل عملية الفهم .

وأما الطبقة الثالثة فهي (تقنية) صرفة تقوم على ضرورة الإحاطة جيدا بأدوات البحث التاريخي : بدءا باللغة وجمع المادة الأولية، وانتهاء بطرائق المقارنة والموازنة والنقد والتركيب .. إلى آخره ..

وإذا كان الغربيون قد بلغوا حد التمكن والابداع في هذه الدائرة الأخيرة، **فإنهم في نهاية الأمر لم يستطيعوا أن يقدموا أعمالا علمية بمعنى الكلمة لواقعة السيرة،** ولاقدروا حتى على الاقتراب من حافة الفهم، بسبب أنهم **كان يعوزهم التعامل الأكثر علمية مع الدائرتين الأوليين : احترام المصدر الغيبي واعتماد الموقف الموضوعي ..**

بصدد النقطة الأولى فإنه يصعب علينا أن نطلب من الغربيين، النصارى والماديين، وبخاصة الاخيرين منهم، التعمق بايمان كهذا .. بل إنه أمر يكاد يكون مستحيلا .. ولكن من ناحية علمية، بالمفهوم الشامل للعلم، فإنه لابد من هذا التحقق إذا أريد إدراك واقعة السيرة ومتابعة حبكة نسيجها ذي الخلفية الغيبية، باعتباره حركة دين سماوي قادم من (فوق) وليس تجربة بشرية متخلقة في تراب الأرض .

أما بصدد الدائرة الثانية، فإن مما يؤخذ على الباحث الغربي تجاوزه (الموضوعية) في مناهج تعامله مع السيرة .. فلو أنه حاول التزامها، وحرر عقله من عوامل الشد الزمنية والمكانية والمذهبية والنفسية، ولو أنه قدر على تجاوز النسبيات وضغوط الاسقاطات المرحلية، فانه كان سيتمكن من تقديم أعمال أنضج بكثير، وأقرب إلى روح الواقعة، وتركيبها ، وإيقاعها..

إن منهج البحث في السيرة بالنسبة للمؤرخ الغربي، أو المستشرق يمثل بحد ذاته جدارا يصده عن الفهم الحقيقي لوقائع السيرة ونسيجها العام ..

ـ ٤ ـ

إن مناقشة أي من المستشرقين الذين تناولوا السيرة، على مستوى التفاصيل والجـزئيـات التـاريخية والعقيدية، لاتغني شيئا؛ لأنها ستكون بمثابة نقد موقـوت يتحرك على السطح ويستهلك نفسه في الجزئيات دون أن يبحث عن الجذور العميقة التي تظل تنبت الشوك والحسك .

والجـذور العميقـة هي المنهـج الخاطىء الذي تقوم عليه أبحاث هؤلاء المستشرقين فاذا استطعنا أن نضع أيدينا على عيوب المنهج وشروخه استطعنا معرفة المنبـع الذي يتمخض عنه تيار الأخطاء الموضوعية، وخلخلة الأسس التي آتت هذه الثمار المرة واقتلاعها .. لكي تنظف الأرضية ويمهد الطريق .. ويحين اليوم الذي تعالج فيه السيرة وفق منهج عدل يعرف كيف يتعامل مع سيرة نبي ليست كالسير يقينا ..

* * *

ـ ٥ ـ

هنالك ملاحظة جديرة بالالتفات، برغم أنها على قدر كبير جدا من الوضوح، لكن الوضوح الشديد قد يؤدي إلى الخفاء كما يقول المثل المعروف ..

إن بحث المستشرقـين ـ بصفـة عامة ـ في السيرة لايحمل عناصر اكتماله منذ البداية، بل إنه ليشبه الاستحالة الحسابية المعروفة بجمع خمس برتقالات ـ مثلا ـ مع ثلاثـة أقـلام .. إذ يمكن أن يكـون الحـاصـل ثمـانية .. إن هنالك خلافا نوعيا لايمكّن الأرقام من أن تتجمع لكي تشكل مقدارا موحدا ..

إن المستشرقين ـ بعامة ـ يريدون أن يدرسوا سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفق حالتين تجعلان من المستحيل تحقيق فهم صحيح لنسيج السيرة ونتائجها وأهدافها التي تحركت صوبها والغاية الأساسية التي تمحورت حولها ..

فالمستشرق بين أن يكون علمانيا، ماديا، لايؤمن بالغيب، وبين أن يكون يهوديا أو نصرانيا لايؤمن بصدق الرسالة التي أعقبت النصرانية ...

وإذ كانت السيرة، في تفاصيلها وجزئياتها، تنفيذا تاريخيا لعقيدة الاسلام ذات المرتكزات الغيبية ، بل ذات التداخل بين المغيب والمنظور في السدى واللحمة، وإذ كانت بمثـابـة دعوة سماوية أخيرة، جاءت لكي توقف النصرانية المحرّفة عن العمل، وتحل محلها ، بما تتضمنه من عناصر الديمومة والحركية والاكتمال .. فإن ثمة جدارا فاصلا يقف بين المستشرق ـ سواء أكان من الصنف الأول أم من الصنف الثاني ـ وبين فهم السيرة.

ومهما أعمل المستشرق قدراته العقلية، ومهما اجتهد في تحليلاته المنطقية، ومهما استنفر إمكاناته التقنية وحاول الافادة مما يسمى بالعلوم المساعدة أو الموصلة للحقيقة التاريخية، ومهما ادّعى من حياد وموضوعية . **فإنه غير واصل البتة إلى تقديم صيغة أقرب إلى الكمال لسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم** .

ولن يكـون غريبـا، أو يعد تجاوزا على الواقع، القول إن أعمال المستشرقين في السيرة، على تألق بعضها وعمقه وغناه، لايمكن أن ترقى بحال إلى المصاف الأول من الأبحاث الجادة، **ولايمكن إلا أن تظل في الخط الثاني أو الثالث، وربما العاشر**، إذا وجد المستشرق نفسه ينساق بفجاجة وراء تعصبه النصراني كما فعل **لامانس**، أو وراء تصـوره المـادي للكـون والعالم والحياة كما فعل بندلي جوزي .. إنها لاتغدو أبحاثا حينذاك **ولكن عبثا بمقدساتنا باسم العلم**، وتحويلا للسيرة لكي تكون حقلا لتجارب العقل النقدي الغربي[1].. ونحن يجب أن نرفض التعامل مع هذا العبث وأن نرفض حتى النظر فيه ..

إنـه يجب أن نضـع هذه الحقيقـة في الحسبـان كي لانسبح في بحر الجزئيات المتـلاطمـة دون أن نعـرف الحدود النهائية، والملامح الأساسية، والصورة الشاملة (لوضع) البحث الاستشراقي إزاء سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .. ولن يرضى مسلم جاد أن يبقي عقيدته مفتوحة لدخول الريح الصفراء ..

* * *

ـ ٦ ـ

بما أن وقائع السيرة هي بمثابة التشكيل التاريخي والواقعي لعقيدة الاسلام : قرآنـا وسنة ورصيدا تشريعيا، وبما أنها البيئة الزمنية والمكانية لفاعلية محمد صلى الله عليه وسلم النبي المبعوث عن الله سبحانه للعالم جميعا، فإنه يصعب من الوجهة الاسلامية اعتبارها مسألة تاريخية صرفة تخضع لأساليب النقد والتحليل التي تعـامل بها مراحل التاريخ المختلفة ؛ وللمناهج البشرية النسبية التي تحاول أن تجعل الواقعة التاريخية مسألة مختبرية ، أو معملا للتشريح ..

إن السـيرة، إذا اعتبـرت كذلك، قاد هذا الاعتبار إلى خطأين أساسيين : **أما أولهما** فهو استحالة فهمها مادام أنها أكبر من المناهج النسبية وأكثر شمولا ومادامت تستعصي على أساليب النقد والتحليل المحدودة القاصرة .

وأمـا ثانيهمـا فهـو فتح الطريق أمام خصوم الاسلام لتدمير الثقة بمنطلقاته الأساسية، وأي منطلق، بعد القرآن الكريم، أكثر ثقلا وأكبر أهمية من السيرة : بيئة التخلّق الإسلامي على كل المستويات، وتشكله واكتماله ؟

لذا فإنه ـ من الناحية المبدئية ـ يجب على المثقف المسلم رفض القبول النهائي لنتائج بحوث المستشرقين في حقل السيرة .. لأنها مهما تكن على درجة من الحيادية والنزاهة فإنها لابد وأن تسقط في الخطائين آنفي الذكر : القصور عن الفهم وتدمير الثقة بأسس هذا الدين .

ولكن مادام أن بحوث المستشرقين أمر واقع، وهي تغطي مساحات في السيرة واسعة في مجال البحث التاريخي، وتفرض ثقلها في الدوائر الأكاديمية والتخصصية بعامة، ومادام أن في بعض هذه البحوث لمحات منهجية وموضوعية قد تمنحنا المزيد من الإدراك لنسيج السيرة، وتعطينا المزيد من الأدوات المعينة على الفهم، فلا بأس أن نتعامل معها على هذا الأساس وليس أبدا على اعتبار أنها صيغة مقبولة للتعامل الدراسي مع سيرة رسولنا عليه الصلاة والسلام .

ومن أجل ألا يختلط الأسود بالأبيض، وتمرر على العقل المسلم معطيات المستشرقين المنحرفة وأخطاؤهم المكشوفة، أو المستترة، كان لابد من تقديم العديد من الدراسات النقدية لهذه المعطيات، تكون بمثابة مصدر إنارة للمسلم في هذا الدرب المعتم الطويل ..

* * *

ـ ٧ ـ

إن (مونتغمري وات) يحاول ماوسعه الجهد أن يكون الباحث (الجديد) الذي يتجاوز أخطاء أسلافه ومعاصريه، **بل إنه ليخطو خطوة أخرى، لم يسبقه بها أحد من أقرانه، فيسعى إلى التحقق بقدر من الاحترام والحيادية إزاء الجذور الغيبية لحقائق السيرة ووقائعها** .. يقول في مقدمة كتابه (محمد في مكة) «فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أثيرت بين المسيحية والاسلام فقد جهدت في اتخاذ موقف محايد منها ، وهكذا بصدد معرفة ما إذا كان القرآن كلام الله أو ليس كلامه امتنعت عن استعمال تعبير مثل (قال تعالى) أو (قال محمد) في كل مرة استشهد فيها بالقرآن، بل أقول بكل بساطة (يقول القرآن) .... وأقول لقرائي المسلمين شيئا مماثلا، فقد ألزمت نفسي، برغم إخلاصي لمعطيات العلم التاريخي المكرس في الغرب، أن لا أقول أي شيء يمكن أن يتعارض مع معتقدات الإسلام الأساسية»[٢].

ويعلق المستشرق البريطاني المعروف (سير هاملتون جب) على الكتاب قائلا: بأنه يجعل القارىء يشعر بأنه كتبه رجل عاش بالخيال تجربة محمد في مكة أكثر من أي كاتب سابق، يضاف إلى ذلك تنظيمه الدقيق لمواد البحث الذي يعدّ إضافة جديدة قيمة

لدراسة أصول الإسلام. **لقد اهتم الكتاب خاصة ـ يقول جب ـ بالأرضية الاقتصادية والاجتماعية وعلاقتها بنظريات القرآن الدينية** . ولهذا يؤمل أن يؤدي إلى تقدير حق لهذا القائد العظيم أكثر في الغرب مما مضى(٣)!!

من أجل هذا وقع الاختيار عليه، لأن الآخرين من المستشرقين الذين افتقدوا بعض شروط البحث الجاد، قد نوقشوا كثيرا، فضلا عن أن بحوثهم لم تعد تستحق ذلك العناء الكبير الذي عوملت به في العقود السابقةبسبب وضوح تناقضاتها وإلحاحها في ملاحقة ماتتصوره أخطاء والتشبث بها، كالمغناطيس الذي يمسك بقطع الحديد المتناثرة ..

ثم إن (الدفاع) عن الحقائق الاسلامية العقيدية والتاريخية إزاء أخطاء الآخرين وتحريفاتهم ليس أكثر أهمية من تقديم أعمال بنائية وإنه ليجب التأكيد باستمرار على حقيقة أن العمل التاريخي الجاد بحاجة إلى البناة، الذين يملكون الحس النقدي بطبيعة الحال، أكثر من النقاد، ذلك أن جوانب كثيرة من تاريخنا وحضارتنا لاتزال تنتظر من يكشف النقاب عنها أو يعيد عرضها بالأسلوب الذي يقدمها كما تحققت فعلا، أما ملاحقة دراسات الآخرين كشفا عن خطأ فيها، ودفاعا عن قيمة مافي تاريخنا وفكرنا وعقيدتنا، فيبدو أمرا ثانويا يجب ألا يحتل الخط الأمامي إلا بعد أن يتم القدر الأكبر من مساحات البناء وتكويناته .

ومع ذلك فان العملية النقدية ـ مادامت تتضمن قدرا من الانجاز البنائي في جانب ما من جوانب العقيدة أو التاريخ ـ تغدو جديرة بالممارسة هي الأخرى، شرط ألا تكون هدفا بحد ذاتها .

باختصار فان التوجه الأكثر أهمية وجدوى يجب أن يتجاوز الدفاع المتشنج ازاء كل ماطرحه الخصوم حول هذه النقطة أو تلك في مجرى التاريخ والعقيدة الاسلامية صوب أبحاث في تكوين التاريخ والحضارة والعقيدة والشريعة، نظما وصيرورة واعمالا بنائية، في هذا الجانب أو ذاك لتقدم بذاتها القناعات الموضوعية التي تتهافت عندها مقولات الخصوم(٤) .

ومن ثم، واستنادا إلى ذلك كله وقع الاختيار على (وات) في واحد من كتابيه المعروفين عن محمد صلى الله عليه وسلم وهو (محمد في مكة) .. ولم أشأ أن أتناول الكتابين معا لسببين، أولهما أن حجم المادة سيتضاعف ولاشك مما لايسمح به مجال كهذا الذي أتاحه المجلد الخاص بالمستشرقين . وثانيهما أني سأضطر ـ حينذاك ـ لوضع القارىء أمام حشد كبير من الشواهد والنصوص قد تمثل في جوهرها تكرارا لمعان محددة .. **فما دام أن المنهج في الكتابين واحد، وأن الخلل الذي يعانيه هذا المنهج**

واحد كذلك في الكتابين، فان التعامل مع أحدهما سيغني بالضرورة عن التعامل مع الآخر .

فهل قدر الرجل على تنفيذ أمنيته التي طرحها في مقدمة بحثه ؟

قبل الاجابة على هذا السؤال يجب أن نقوم بعرض مركز للأدوار التي مرت بها الحركة الاستشراقية في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وللملامح الأساسية في مناهجها، لكي نعرف على وجه التحديد موقع (مونتغمري وات) على خارطة الاستشراق، وبخاصة على مستوى (المنهج) .



تطور الموقف (الغربي) من السيرة

- ١ -

بدأ الموقف (الغربي) من رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم **يتشكل في إطار ديني صرف، مترع بالتعصب والتشنج والانفعال.** مليء بالحقد والغضب والكراهية، تحيطه جهالة عمياء، متعمدة حينا وغير متعمدة أحيانا، جعلت بين القوم وبين شخصية رسولنا عليه الصلاة والسلام سدا يصعب اختراقه، والنتيجة ليست أبحاثا تاريخية علمية أو موضوعية بحال .. **إنما ذلك السيل المنهمر من الشتائم والسباب مارسها رجال دين من قلب الكنيسة النصرانية باتجاهاتها كافة .. ومارسها رجال علمانيون لاعلاقة لهم بالكنيسة من قريب أو بعيد وقد استمر هذا التيار حتى العصر الراهن ..**

- **ماذا كانوا يقولون عن رسولنا عليه الصلاة والسلام وعن رسالته ؟**

يصعب على المرء أن يسرد ماقالوه حتى على سبيل الاستشهاد .. ولكن مادام أن ناقل الكفر ليس بكافر، فلا بأس من الاشارة - بايجاز - إلى بعض الشواهد، نتلقاها عن أناس حديثي عهد بهذا العصر، بل إن بعضهم لايزال حيا .

- **يقول المونيسنيور كولي** في كتابه (البحث عن الدين الحق) : «**برز في الشرق عدو جديد هو الإسلام** الذي أسس على القوة وقام على أشد أنواع التعصب . **ولقد وضع محمد السيف في أيدي الذين تبعوه وتساهل في أقدس قوانين الأخلاق . ثم سمح لاتباعه بالفجور والسلب** . ووعد الذين يهلكون في القتال بالاستمتاع الدائم بالملذات في الجنة. وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وافريقيا واسبانيا فريسة له. حتى ايطاليا هددها الخطر. وتناول الاجتياح نصف فرنسا. ولقد **أصيبت المدينة .. ولكن انظر!! هاهي النصرانية تضع بسيف شارل مارتل سدا في وجه سير الاسلام المنتصر عند بواتيه** (٧٥٢م) ثم تعمل الحروب الصليبية في مدى قرنين تقريبا (١٠٩٩ - ١٢٥٤م) في سبيل الدين، فتدجج أوربا بالسلاح وتنجي النصرانية. وهكذا **تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب وانتصر الانجيل على القرآن وعلى مافيه من قوانين الأخلاق الساذجة**[٥]» .

- **ويقول المسيوكيمون في كتابه (ميثولوجيا الاسلام): « إن الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك بهم فتكا ذريعا. بل هو مرض مروع وشلل عام وجنون ذهني يبعث الانسان على الخمول والكسل، ولايوقظه منهما إلا ليسفك الدماء ويدمن معاقرة الخمور** (!!) ويجمح في القبائح. وما قبر محمد في مكة (؟) إلا عمود كهربائي يبث الجنون في رؤوس المسلمين ويلجؤهم إلى الإتيان

بمظاهر الصرع (الهستريا)، والذهول العقلي، وتكرار لفظة (اللـه الله) إلى ما لانهاية، وتعود عادات تنقلب إلى طباع أصلية ككراهية لحم الخنزير والنبيذ والموسيقى وترتيب مايستنبط من أفكار القسوة والفجور في الملذات »[٦].

- **ويقول جويليان في كتابه (تاريخ فرنسا)** : « إن محمدا، مؤسس دين المسلمين، **قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم**، وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو. ماأعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين والنصارى !! **إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس : أسلموا أو موتوا**، بينما اتباع المسيح أراحوا النفوس ببرهم واحسانهم. ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا ؟ إذن لكنا مسلمين كالجزائريين والمراكشيين »[٧] .

- **وجاء في كتاب (تقدم التبشير العالمي)** الذي ألفه الدكتور غلوور ونشره في نيويورك سنة ١٩٦٠م، في نهاية الباب الرابع : «إن سيف محمد والقرآن أشد عدو واكبر معاند للحضارة والحرية والحق، ومن بين العوامل الهدامة التي اطلع عليها العالم إلى الآن»[٨]، وقال «القرآن خليط عجيب من الحقائق والخرافات، ومن الشرائع والأساطير، كما هو مزيج غريب للأغلاط التاريخية والأوهام الفاسدة، وفوق ذلك هو غامض جدا لايمكن أن يفهمه أحد إلا بتفسير خاص له .. والذي يعتقده المسلم أن المعبود هو الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، فالله ملك جبار متسلط، ليست له علاقة مع خلقه ورعاياه برغم أن الاسلام يذكر الرابطة الموجودة بينهما»[٩]. ثم ينتقد غلوور شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : «**كان محمد حاكما مطلقا**، وكان يعتقد أن من حق الملك على الشعب أن يتبع هواه ويعمل مايشاء، وكان مجبولا على هذه الفكرة، **فقد كان عازما على أن يقطع عنق كل من لايوافقه في هواه. أما جيشه العربي فكان يتعطش للتهديد والتغلب، وقد أرشدهم رسولهم أن يقتلوا كل من يرفض اتباعهم ويبعد عن طريقهم**»[١٠]

- ويعتقد سفاري الذي ترجم القرآن سنة ١٧٥٢م « **أن محمدا قد لجأ إلى السلطة الالهية لكي يدفع الناس إلى قبول هذه العقيدة، ومن هنا طالب بالايمان به كرسول لله، وقد كان هذا اعتقادا مزيفا أملته الحاجة العقلية** ....[١١] » .

* * *

وهذا يكفي ..

لقد جاءت هذه الأقوال إفرازا طبيعيا للصراع المحتدم بين الاسلام والصليبية. وقد كان للنتائج التي تمخضت عنها الحروب الصليبية طعم مر في حلوق الغربيين ماذاقوه أبدا .. إن **ليوبولد فايس** (محمد أسد) يتحدث عن التجربة التي استحالت معضلة في مناهجهم يصعب تجاوزها فيقول : « فيما يتعلق بالاسلام، فإن

'الاحتقـار التقليـدي أخذ يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليـج الـذي حفـره التـاريـخ بين أوربـا والعالم الاسلامي **(منذ الحروب الصليبيـة)** غيرمعقـود فوقـه بجسـر، **ثم أصبـح احتقـار الاسلام جزءا أساسيا من التفكـير الأوربي** . والـواقع أن المستشرقين الأولين في الأعصر الحديثة كانوا **مبشرين نصارى** يعملون في البلاد الاسلامية، **وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها من تعـاليم الاســلام وتـاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوربيين من الوثنيين** . غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر مع أن علوم الاستشراق قد **تحررت** من نفـوذ التبشـير. ولم يبق لعلوم الاستشـراق هذه عذر من حميـة دينيـة جاهليـة تسيء توجيههـا . **أمـا تحـامـل المستشرقين على الاسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل مالها من ذيول، في عقول الأوربيين** »[١٢]

- ليست الحـروب الصليبيـة وحـدهـا، ولكنـه الاسـلام نفسه. **إن الخطر الحقيقي، كمـايقـول لوريس براون** في كتاب اصدره عام **١٩٤٤** (كامن في نظامه، وفي قدرته على التوسع والاخضاع، وفي حيويته. **إنه الجدار الوحيدُ في وَجه الاستعمار الأوربي**)[١٣] .

- ونقـرأ في مجلة العالم الاسلامي The Muslim World (عدد حزيران سنة ١٩٣٠) « إن **شيئـا من الخـوف يجب أن يسيطـر على العالم الغربي، ولهذا الخوف أسباب منهـا أن الاســلام** منـذ أن ظهـر في مكـة لم يضعف عدديـا بل كان دائما في ازدياد واتسـاع. ثم إن الاســلام ليس دينا فحسب، بل إن من **أركانه الجهاد** ، **ولم يتفق قط أن شعبا دخل في الاسلام ثم عاد نصرانيا** » .[١٤]

- والمستشرق الألماني بيكر يقولها بصراحة : « إن هناك عداءً من النصرانية للاسلام بسبب أن الاسلام عندما انتشر في العصور الوسطى أقام سدا منيعا في وجه انتشار النصرانية، ثم امتد إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها »[١٥] .

* * *

ـ ٢ ـ

وفي موازاة هذا التيار الكهنوتي المتعصب الذي يفتقد أي قدر من الرغبة في التعرف على حقيقة الاسلام وشخصية النبي عليه الصلاة والسلام، وفي أعقاب عصر الاصلاح الديني، وفيما بعد خلال عصر التنوّر وانفصال الدين عن الدولة : وحتى القـرن العشرين، توالت على المسرح أجيال من المعنيينْ بالدراسات الاسلامية عامة، وسيرة رسولنا صلى الله عليه وسلم خاصة، وقد عرف هؤلاء بالمستشرقين .. كان

بعضهم ينتمي إلى الكنيسة ويرتدي ملابس الكهنوت، **ولكن كان أغلبهم (مدنيا) ولاتربطه بالكنيسة رابطة وظيفية** .. وكان يتوقع أن تخف حملاتهم على رسولنا صلى الله عليه وسلم، وأن تتغير نظرتهم في تعاملهم مع شخصيته وتاريخه وتعاليمه ..

نعم، لقد حدث شيء من هذا، ولكنه ماتعدى التشذيب والتهذيب وتجاوز كلمات الفحش والسباب، **أما المنهج فقد ظل هو المنهج** : جهلا بتركيب السيرة، وتعصبا في التعامل معها، وتحليلات واستنتاجات ما أنزل الله بها من سلطان ، ويؤكدها الواحد منهم المرة تلو المرة، ويجتمع القوم عليها حتى لتكاد تغدو عندهم يقينا من اليقين على الرغم من أنها بنيت أساسا على الوهم الذي تستحيل معه رؤية الحقائق، بحجمها الطبيعي ، وعلى الرغم من أنها انبثقت عن زاوية رؤية ضيقة مترعة بالتعصب، ونظر إليها عبر منظار قد دخن عليه سلفا، وعلى الرغم من أنها، في أحسن الأحوال، قد بنيت على شواهد تاريخية ولكنها ليست ـ بحال ـ الشواهد المتواترة ذات الثقل، وإنما هي الشاذ الغريب الذي يتشبثون به لكونه يشبع نفوسهم وعقولهم .

وعموما فاننا نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من الأخطاء والثغرات المنهجية لهذه البحوث الاستشراقية ، ونشير هنا، على وجه التحديد ، إلى **ثلاث** من هذه الثغرات :

● **أولا : المبالغة في الشك، والافتراض، والنفي الكيفي، واعتماد الضعيف الشاذ :**

يكاد يكون هذا الملمح الأساسي في مناهج المستشرقين قاسما مشتركا أعظم بينهم جميعا .. انهم يمضون مع شكوكهم إلى المدى، ويطرحون افتراضات لا رصيد لها من الواقع التاريخي، بل إنهم ينفون العديد من الروايات، لهذا السبب أو ذاك، بينما نجدهم يتشبثون ـ في المقابل ـ بكل ماهو ضعيف شاذ .. « لقد غالوا في كتاباتهم في السيرة النبوية واجهدوا أنفسهم في إثارة الشكوك (في وقائعها)، وقد **أثاروا الشك حتى في اسم الرسول صلى الله عليه وسلم**، ولو تمكنوا لأثاروا الشك حتى في وجوده .. ولكنهم مهما قالوا في نسبة التاريخ الصحيح في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم فإن سيرته هي أوضح وأطول سيرة نعرفها بين سير جميع الرسل والأنبياء »[١٦]

ويشير درمنغهم إلى هذه المسألة فيقول : « من المؤسف حقا أن غالى بعض هؤلاء المتخصصين ـ من أمثال **موير ومرغوليوث ونولدكه وشبرنجر ودوزي وكيتاني ومارسين وغريم وغولد زيهر وغود فروا وغيرهم** ـ في النقد أحيانا، فلم تزل كتبهم عامل هدم على الخصوص، ولاتزال النتائج التي انتهى إليها المستشرقون سلبية ناقصة . **ولن تقوم سيرة على النفي** ، وليس من مقاصد كتابي أن يقوم على سلسلة من المجادلات المتناقضة .. ومن دواعي الأسف أن كان **الأب لامانس** ـ الذي هو من أفضل

المستشرقين المعاصرين ـ **من أشدهم تعصبا، وأنه شوه كتبه الرائعة الدقيقة وأفسدها بكرهه للاسلام ونبي الاسلام، فعند هذا العالم اليسوعي أن الحديث إذا وافق القرآن كان منقولا عن القرآن فلا أدري كيف يمكن تأليف التاريخ إذا اقتضى تطابق الدليلين تهادمهما بحكم الضرورة، بدلا من أن يؤيد أحدهما الآخر ؟**»[١٧] .

إن هذا يقودنا إلى موقف بعض المستشرقين من القرآن الكريم كمصدر أساسي من مصادر السيرة. ذلك أن اعتماد القرآن الكريم في هذا المجال يمكن أن يعدّ سلاحا ذا حدين، ويتمثل الحد السلبي بنفي الكثير من أحداث السيرة مادامت لم ترد في القرآن الكريم، وكأن القرآن كتاب تاريخي خاص بتفاصيل حياة محمد صلى الله عليه وسلم. وهذا مكنهم من عملية انتقاء مغرضة ذات طابع هدمي معاكس، وهي التشكيك، أو نفي كل رواية لاترد مؤيداتها في القرآن، ولاسيما إذا كان في هذه الرواية تمجيد للنبي صلى الله عليه وسلم، أو اذا كان في نفيها تأكيد لإحدى وجهات النظر الاستشراقية. فمثلا نجد شبرنكر Sprenger يرى أن اسم النبي عليه الصلاة والسلام ورد في أربع سور من القرآن هي آل عمران والأحزاب ومحمد والفتح . وكلها سور مدنية، **ومن ثم فإن لفظة (محمد) لم تكن اسم علم للرسول قبل الهجرة**، وإنما اتخذه بتأثير قراءته للإنجيل واتصاله بالنصارى[١٨]. وقد يتوجب أن نسأل سبرنكر هنا : **إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد التقط اسم (محمد) من خلال قراءاته لنبوءات الانجيل، فأين ذهب ـ إذن ـ (محمد) الحقيقي الذي بشر به العهدان القديم والجديد ؟**

هنالك مثل آخر : إن اسرائيل ولفنسون يشير ، بصدد مهاجمة يهود بني النضير ، إلى أن مؤرخي العرب يذكرون سببا آخر لاعلان الحرب على هذه الطائفة اليهودية ، ذلك هو **محاولتهم اغتيال الرسول عليه الصلاة والسلام « لكن المستشرقين ـ يقول ولفنسون ـ ينكرون صحة هذه الرواية ويستدلون على كذبها بعدم وجود ذكر لها في سورة الحشر التي نزلت بعد إجلاء بني النضير »** [١٩]

إننا في مجال التشكيك والنفي الاعتباطي لابد أن نتذكر العبارة التي قالها (**مونتغمري وات**) ـ موضوع هذه الدراسة ـ بهذا الصدد، «إذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة من الماضي بصدد محمد فيجب علينا في كل حال من الحالات التي لايقوم الدليل القاطع على ضدها، أن نتمسك بصلابة بصدقه، ويجب ألّا ننسى أيضا أن الدليل القاطع يتطلب لقبوله أكثر من كونه ممكنا، وأنه في مثل هذا الموضوع يصعب الحصول عليه»[٢٠]

ونحن نستطيع أن نضع أيدينا على عشرات بل مئات من الشواهد على النفي الكيفي الذي مارسه المستشرقون، وبخاصة أجيالهم السابقة، إزاء وقائع السيرة.

فبروكلمان ـ على سبيل المثال ـ لايشير إلى دور اليهود في تأليب الأحزاب على المدينة ولا إلى نقض بني قريظة عهدها مع الرسول صلى الله عليه وسلم في أشد ساعات محنته، ولكنه يقول « ثم هاجم المسلمون بني قريظة، الذين كان سلوكهم غامضا على كل حال »[٢١]، **ويتغاضى اسرائيل ولفنسون عن دور نعيم بن مسعود في معركة الخندق كسبب في انعدام الثقة بين المشركين واليهود**[٢٢]، **ولعله يريد أن يوحي بذلك أن اليهود لايمكن أن يخدعوا !**

ليس الشك والنفي الاعتباطي وحدهما، **ولكنه الاعتماد على الروايات الضعيفة الشاذة التي قد لاتصمد أمام النقد** « لقد أخذ المستشرقون ـ كما يقول الدكتور جواد علي ـ بالخبر الضعيف في بعض الأحيان وحكموا بموجبه واستعانوا **بالشاذ والغريب** فقدموه على المعروف المشهور. استعانوا بالشاذ ولو كان متأخرا أو كان من النوع الذي استغربه النقدة وأشاروا إلى نشوزه ، تعمدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك !!»[٢٣]

● **ثانيا : إسقاط الرؤية الوضعية، العلمانية، والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية .**

إنه من المتعذر بل من المستحيل، كما يؤكد اتيين دينيه «أن يتجرد المستشرقون عن عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم المختلفة. وأنهم ـ لذلك ـ قد بلغ تحريفهم لسيرة النبي والصحابة مبلغا يغشى على صورتها الحقيقية من شدة التحريف فيها، وبرغم مايزعمون من اتباعهم لأساليب النقد البريئة ولقوانين البحث العلمي الجاد **فإنّا نجد من خلال كتاباتهم محمدا يتحدث بلهجة ألمانية إذا كان المؤلف ألمانيا، وبلهجة إيطالية إذا كان الكاتب إيطاليا، وهكذا تتغير صورة محمد بتغير جنسية الكاتب**. وإذا بحثنا في هذه السيرة عن الصورة الصحيحة فإنّا لانكاد نجد لها من أثر . إن المستشرقين **يقدمون لنا صورا خيالية** هي أبعد ماتكون عن الحقيقة، إنها أبعد عن الحقيقة من أشخاص القصص التاريخية التي يؤلفها أمثال **(وولتر سكوت) و (اسكندر ديماس)** وذلك أن هؤلاء يصورون أشخاصا من أبناء قومهم، فليس عليهم إلا أن يحسبوا حساب اختلاف الأزمنة، أما المستشرقون **فلم يمكنهم أن يلبسوا الصورة الحقيقية لأشخاص السيرة فصوروهم حسب منطقهم الغربي وخيالهم العصري** ..»، **ومايلبث دينييه** أن يضرب مثلا معاكسا فيقول **«مارأي الأوربيين في عالم من أقصى الصين يتناول المتناقضات التي تكثر عند مؤرخي الفرنسيين ويمحصها بمنطقه الشرقي البعيد ثم يهدم قصة (الكاردينال ريشليو) كما نعرفها ليعيد إلينا (ريشليو) آخر له عقلية كاهن من كهنة بكين وسماته وطبعه؟ إن مستشرقي العصر الحاضر قد انتهوا إلى مثل هذه النتيجة فيما يتعلق برسمهم**

الحديث لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم. ويخيل إلينا أننا نسمع محمدا يتحدث في مؤلفاتهم إما باللهجة الألمانية أو الانكليزية أو الفرنسية ولانتمثله قط، بهذه العقلية والطباع التي ألصقت به، يحدث عربا باللغة العربية»، وينتهي المستشرق الفرنسي - الذي أعلن اسلامه - إلى القول «إن صورة نبينا الجليلة التي خلفها المنقول الاسلامي تبدو أجلَّ وأسمى إذا قيست بهذه الصورة المصطنعة الضئيلة التي صيغت في ظلال المكاتب بجهد جهيد»[٢٤] .

ويشير الدكتور جواد علي إلى أن كيتاني، وهو من كبار المستشرقين الأوائل الذين كتبوا عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، كان يعتمد منهجا معكوسا في البحث، يذكرنا بكثير من المختصين الجدد في حقل التاريخ الاسلامي، والذين يعملون وفق منهج خاطىء من أساسه، إذ أنهم **يبيتون فكرة مسبقة** ثم يجيئون إلى وقائع التاريخ لكي يستلوا منها مايؤيد فكرتهم ويستبعدوا مادون ذلك، فلقد كان كيتاني «ذا رأي وفكرة. وضع رأيه وكونه في السيرة قبل الشروع في تدوينها فإذا شرع بها استعان بكل خبر من الأخبار ظفر به، ضعيفها وقويها. وتمسك بها كلها ولاسيما مايلائم رأيه، ولم يبال بالخبر الضعيف بل قواه وسنّده وعدّه حجة وبنى حكمه عليه. ومن يدري فلعله كان يعلم بسلاسل الكذب المشهورة والمعروفة عند العلماء ولكنه عفا وغضّ نظره عن أقوال أولئك العلماء فيها لأنه صاحب فكرة يريد إثباتها بأية طريقة كانت، وكيف يتمكن من إثباتها وإظهارها وتدوينها إذا ترك تلك الروايات وعالجها معالجة نقد وجرح وتعديل على أساليب البحث الحديث؟»[٢٥] .

وترد في ختام كتاب اتيين دينيه (الشرق كما يراه الغرب) بعض الآراء حول هذا المنهج حيث يقول « **لقد أصاب الدكتور سنوك هيرغرنجة**» بقوله : (إن سيرة محمد الحديثة تدل على أن البحوث التاريخية مقضي عليها بالعقم إذا سخرت لأية نظرية أو رأي سابق) . هذه حقيقة يجمل بمستشرقي العصر جميعا أن يضعوها نصب أعينهم **فإنها تشفيهم من داء الأحكام السابقة** التي تكلفهم من الجهود مايجاوز حد الطاقة فيصلون إلى نتائج لاشك خاطئة . فقد يحتاجون في تأييد رأي من الآراء إلى هدم بعض الأخبار وليس هذا بالأمر الهين، ثم الى بناء أخبار تقوم مقام ماهدموا وهذا أمر لاريب مستحيل . إن العالم في القرن العشرين يحتاج إلى معرفة كثير من العوامل الجوهرية كالزمن والبيئة والاقليم والعادات والحاجات والمطامح والميول .. إلى آخره. ولاسيما إدراك تلك القوى الباطنة التي لاتقع تحت مقاييس المعقول والتي يعمل بتأثيرها الأفراد والجماعات »[٢٦]

وفضلا عن هذا نجد أن الطابع العلماني الوضعي ، والرؤية المحدودة للمناهج الغربية في تعاملها من تاريخنا، **أوقع عددا من المستشرقين في خطأ آخر مفاده أن**

الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يخطو خطوة واحدة وهو يعلم مسبقا ماالذي يليها .. أي إن نشاطه كانت توحي به (الظروف الراهنة) ومتطلباتها ولوازمها .
وأبرز مثل في هذا المجال ماذكره فلهاوزن وعدد من رفاقه حول **إقليمية الحركة الإسلامية** في عصرها المكي وأنها لم تنتقل إلى المرحلة العالمية ـ في العصر المدني ـ إلا بعد أن أتاحت لها الظروف ذلك **ولم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم ليفكر بذلك من قبل** . وما قالوه حول اعتماد الرسول صلى الله عليه وسلم أسلوب (اللاعنف) في العصر المكي وتحوله إلى القوة بعد أن شكل دولة في المدينة وتجمع حوله المقاتلون « لقد كان في وسع محمد ـ يقول فلهاوزن ـ من طريق عقيدة تتجاوز دائرة معتقديها الدائرة التي ترسمها رابطة الدم. أن يحطم رابطة الدم هذه لأنها لم تكن بريئة من العصبية وضيقها . ولاكانت ذات صبغة خارجية عارضة . هذا هو الذي جعلها لاتتسع لقبول عنصر غريب عنها . ولكن محمدا لم يرد ذلك . ومن الجائز أيضا أنه لم يكن يستطيع أن يتصور إمكان رابطة دينية في حدود غير حدود رابطة الدم »[٢٧] . ويرفض **سيرتوماس أرنولد** في كتابه (الدعوة إلى الاسلام) هذه الرؤية الخاطئة فيقول « من الغريب أن ينكر بعض المؤرخين أن الاسلام قد قصد به مؤسسه في بادىء الأمر أن يكون دينا عالميا برغم هذه الآيات البينات .. [٢٨] ومن بينهم **السيروليم موير** إذ يقول (إن فكرة عالمية الرسالة قد جاءت فيما بعد. وإن هذه الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها، لم يفكر فيها محمد نفسه. وعلى فرض أنه فكر فيها فقد كانت الفكرة غامضة فإن عالمه الذي كان يفكر فيه، إنما كان بلاد العرب، كما أن هذا الدين الجديد لم يهيأ إلا لها . **وأن محمدا لم يوجه دعوته منذ بعث إلى أن مات إلا للعرب دون غيرهم وهكذا نرى أن نواة عالمية** الإسلام قد غرست ولكنها إذا كانت قد اختصرت ونمت بعد ذلك فإنما يرجع ذلك إلى الظروف والأحوال أكثر منه إلى الخطط والمناهج »[٢٩] ..

ويجيب **أرنولد** « لم تكن رسالة الاسلام مقصورة على بلاد العرب بل للعالم أجمع نصيب فيها . ولم يكن هناك غير إله واحد ، كذلك لايكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة »[٣٠] .. ولم يقف أرنولد وحده بمواجهة هذا الخطأ الواضح . إنما هناك كولدزيهر ونولدكه وسخاو الذي يؤكد « أن الرسالة الالهية ليست مقصورة على العرب بل إن إرادة الله تشمل جميع المخلوقات ومعنى ذلك خضوع الانسانية كلها خضوعا مطلقا . وقد كان لمحمد بوصفه رسولا من الله حق المطالبة بهذه الطاعة وقد كان عليه أن يطالب بها . وهذا ماظهر من أول الأمر جزءاً لاينفصل من جملة ماأراد تحقيقه من مبادىء »[٣١].. ويرفض أرنولد الخطأ الآخر الذي يرى « أن محمدا قد تحول إلى القوة بمجرد ان واتته الظروف وهو رأي قد صرح به نقلا عن فلهاوزن بعض الباحثين ولاسيما ميور لدى حديثه عن غزوة بني قريظة » [٣٢] ..

إلا أن أرنولد لم ينج من الوقوع في الخطأ نفسه عندما يقول « كانت رغبة محمد ترمي إلى تأسيس دين جديد . وقد نجح في هذا السبيل، ولكنه في الوقت نفسه **أقام نظاما سياسيا له صفة جديدة متميزة تميزا تاما** . وكانت رغبته بادىء الأمر مقصورة على توجيه بني وطنه إلى الاعتقاد بوحدانية الله »(٣٣) .

إن فهم السـيرة لايمكن أن يتم إلا وفق نظرة شمـوليـة تدرس حركة الاسلام كخطوات في برنامج شامل مرسوم في علم الله ، ومحدد في قرآنه، وان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن سوى منفذ لهذا البرنامج بأسلوب يعتمد على قدراته وأخلاقيته وذكائه وإمكاناته الفذة في التخطيط والتنفيذ. وبرغم أن القرآن الكريم نزل منجما وراحت آياته تنزل على مكث لكي تلامس الأحداث وتعلق عليها (بعد وقوعها)، إلا أنه بمجموعه كمبدأ «أيديولوجية» **لايخرج عن نطاق كونه برنامجا إلهيا شاملا ترتبط ممارساته الجزئية بكليات شاملة محددة سلفا في علم الله** . ومن ثم فإن (الظروف الراهنة) ليست هي الحتمية الموقتة التي تحدد مسار الاسلام وخطى رسوله عليه الصلاة والسلام . إنما هنـاك (الهـدف) الذي يفرض أحيانا (وقفة) ضد الأعراف والظروف (وتمردا) عليها و(انقـلابـا) شاملا على مواضعاتها . وهذا مايبدو واضحا منذ أول لحظة في الشعار الحاسم الذي طرحه الرسول صلى الله عليه وسلم بوجه الجاهلية (لا إله إلا الله) فأي ظرف راهن، موقوت، أوحى بهذا الشعار الانقلابي الشامل الذي جاء يدمر على الوجود الجاهلي جل قيمه وأهدافه ومعالمه ومفاهيمه وعاداته وتقاليده ؟ إن توماس ارنولد يشير إلى ذلك بوضوح عندما يقول « لايغرب عن البال كيف ظهر جليا أن الاسلام حركة حديثة العهـد في بلاد العـرب الوثنية، وكيف كانت تتعارض المثل العليا في هذين المجتمعين تعارضا تاما. ذلك أن دخول الاسلام في المجتمع العربي لم يدل على مجرد القضاء على قليل من عادات بربرية وحشية فحسب وإنما كان انقلابا كاملا لمثل الحياة التي كانت من قبل .. والواقع أن المبادىء الأساسية في دعوة محمد كانت تتعارض كثيرا مع ماكان ينظر إليه العرب نظرة ملؤها التقدير والاجلال حتى ذلك الحين . كما أنها كانت تعلم حديثي العهد بالاسلام بأن يعدوا من الفضائل صفات كانوا قبل إسلامهم ينظرون إليها نظرة الاحتقار » .(٣٤)

إن القرآن الكريم كان قضية فوقية جاءت آياته لتقود الانسان في كل زمان ومكان إلى عصر جديد ولم يكن ينفعل انفعالا مؤقتا بالوضع السائد، سلبا وايجابا، كما يتصور معظم المستشرقين مسيحيين وماديين (كما سنرى) وإنما كان ينظر نظرة شمولية بعيدة كل البعد عن رد الفعل المباشر، وهذا هو الذي يفسر لنا الكثير من الأخطاء التي مارستها مناهج البحث الاستشراقية بكافة أجنحتها .

ونحن لانطلب من الغربيين هنا أن يؤمنوا أن القرآن منزل من السماء وأن محمدا رسول الله .. وإنما نطلب أن يكونوا أكثر تجردا وموضوعية فينظروا إلى سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم كوحدة عضوية متكاملة . وإلى القرآن الكريم كبرنامج عقيدي Ideology مترابط تعلو مكوناته على الظروف الموقوتة زمانا ومكانا، برغم ملامساتها اليومية المباشرة للوقائع الزمانية والمكانية، ولكنها الملامسة التي تنبثق عنها قيم ودلالات ذات طابع شمولي ماكان للمستشرقين أن يغفلوا عن أبعادها .

● **ثالثا : رد معطيات السيرة إلى أصول نصرانية أو يهودية :**

إن هذا التصور (المسبق) يكاد يأخذ برقاب المستشرقين، ويضع بصماته العميقة على مناهجهم في التعامل مع وقائع السيرة وظاهرة النبوة .. ويحاول الدكتور جواد علي أن يبين الأسباب « إن معظم المستشرقين النصارى هم من طبقة رجال الدين، أو من المتخرجين من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الاسلام يحاولون جهد إمكانهم ردّها إلى أصل نصراني. وطائفة المستشرقين من يهود، وخاصة بعد تأسيس (إسرائيل) وتحكم الصهيونية في غالبيتهم، يجهدون أنفسهم لرد كل ماهو اسلامي وعربي لأصل يهودي، وكلتا الطائفتين في هذا الباب تبع لسلطان العواطف والأهواء» (٣٥)

ويلقي (طيباوي) مزيدا من الضوء على هذه العقدة المنهجية في العقل الاستشراقي وعلى دوافعها المذهبية فيقول : « **إن النظرة الأولى للاسلام تكشف مواضع شبه بين الإسلام والمسيحية، ولكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافات أساسية وهذه الحقيقة كانت غالبا ماتثير المبشرين في الماضي، ومازالت تستميل قليلا في المجال الأكاديمي إلى التحايل على تصيد مثل هذه الشوارد كأصول للاسلام. وينزع المبشر والباحث الأكاديمي إلى أن يتناسى وهو ينال من قدر محمد بطريق مباشر أو غير مباشر، كيف يقدس المسلمون الاتقياء المسيح . وفي كتاب قريب من سلسلة بنغوين** Penguin عمل مستشرق وهو قسيس انجليكاني على عقد عدة مقارنات ليظهر ان الاسلام كان صورة غير محكمة أو مشوهة للمسيحية .. وهناك دارس آخر للاسلام هو أيضا من رجال الكهنوت (ويقصد به ولفرد كانتول سمث) يستحق الذكر هنا بوجه خاص بسبب تقديمه لمزيد من الجدل السطحي (Spectulation) **الذي يعرض للتشابه بين المسيحية والاسلام** وهو يكتب : (إن من أسباب تباعد المسلمين والمسيحيين عن بعضهم البعض أن كلا الفريقين قد أساء فهم عقيدة الآخر بمحاولته أن يضعها خلال طراز الاعتقاد الذي يؤمن به) (٣٦). وشأن كثير من التعميمات لايبدو مثل هذا النص منصفا كما يحاول أن يكون . فان المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا

طوال القرون يحاولون فهم الاسلام ـ أو إساءة فهمه ـ من خلال اصطلاحات المسيحية، أما النظرة الأساسية للمسلم فقد ظلت على حالها، لم تتغير على الدوام لأنها جزء من الوحي الإلهي في القرآن . ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر. والمسيحي لايواجه في كتبه المقدسة قيودا صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم في الاسلام، **ومع ذلك فهو يرفض ـ لا رأي المسلم في المسيحية فحسب ـ بل رأيه في الاسلام أيضا، وهو يسعى جاهدا لتغيير الرأيين** .. وهذا مبشر قديم يحاضر في الشريعة الاسلامية بجامعة لندن، لايبدي احتراما يذكر لذكاء القارىء ويعلن في مقدمة مقال له أنه يقدم معلومات صحيحة لمعالجة الدراسة موضوعيا حتى يكون منصفا مدققا . ولكن بعد هذا كله يكتب : (**إنه لايمكن أن يكون هناك شك على أية صورة أن محمدا قد تمثل أفكارا من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فان هناك احتمالا طاغيا بأن محمدا قد استمد إيحاءه منها**) .. ومن أجل تبين مدى موضوعية المبشِّر المذكور يجب أن نقرأ هذه الكلمات التي وردت في ختام مقاله (**إن للعالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة لملايين المسلمين**) !![٣٧]

وامتدادا لهذه الأزمة (المذهبية) التي تؤثر سلبا على نقاء المنهج الاستشراقي، يلمس المرء في معطيات المستشرقين تعاطفا مع العناصر والقوى المضادة للاسلام ، ولنبيّه عليه الصلاة والسلام ـ ولاريب أن مايتمخض عن هذا من (كراهية) تضع جدرانا بين القوم وبين الفهم الصحيح لوقائع السيرة وتصيب منهج العمل بمزيد من التشنج .. وفرق كبير بين الحكم الذي يصدره قاض، يقف موقفا محايدا بين طرفي القضية ، والحكم الذي يصدره قاض يتعاطف مع أحد الطرفين ويكره الآخر أو يدينه ابتداء !!

الشواهد كثيرة ،ويكفي أن يقرأ المرء كتابات مرغوليوث أوفلها وزن أوبروكلمان ليرى بأم عينيه اتساع هذا التيار في المعطيات الاستشراقية ..

مثلا : **نقرأ لدى بروكلمان هذا النص« ..لم يطل العهد بمحمد حتى شجر النزاع بينه وبين أحبار اليهود . فالواقع انهم على الرغم ممّا تمّ لهم من علم هزيل في تلك البقعة النائية كانوا يفوقون النبي الأمي في المعلومات الوضعية وفي حدة الإدراك** »[٣٨] ونقرأ «كان على محمد أن يعوض خسارة أحد التي أصابت مجده العسكري ،من طريق آخر ، ففكر في القضاء على اليهود ، فهاجم بني النضير لسبب واه»[٣٩] .. ويضرب فلها وزن على الوتر نفسه فيقول «**لم يبق الاسلام على تسامحة بعد بدر بل شرع في الأخذ بسياسة إرهاب في داخل المدينة . وكانت إثارة مشكلة المنافقين علامة على ذلك التحول .. أما اليهود فقد حاول أن يظهرهم بمظهر المعتدين الناكثين للعهد ، وفي غضون سنوات قليلة أخرج كل الجماعات أو قضى**

عليها في الواحات المحيطة بالمدينة حيث كانوا جماعات متماسكة كالقبائل العربية ، وقد التمس لذلك أسبابا واهية .. »[٤٠] .

ويظهر مرغوليوث عطفه ـ هو الآخر ـ على اليهود ويرى أن اقتحام خيبر محض ظلم نزل باليهود، لامسوغ له على الاطلاق «عاش محمد هذه السنين الست مابعد هجرته على **التلصص والسلب والنهب**، ولكن نهب أهل مكة قد يسوغه طرده من بلده ومسقط رأسه وضياع أملاكه، وكذلك بالنسبة إلى القبائل اليهودية في المدينة، فقد كان هناك ـ على أي حال ـ سبب ما، حقيقيا كان أم مصطنعا، يدعو إلى انتقامه منهم إلّا أن خيبر التي تبعد عن المدينة كل هذا البعد، لم يرتكب أهلها في حقه ولا في حق أتباعه خطأ يعتبر تعديا منهم جميعا، **لأن قتل أحدهم رسول محمد لايصح أن يكون ذريعة للانتقام**. وهذا يبين لنا ذلك التطور العظيم الذي طرأ على سياسة محمد. ففي أيامه الأولى في المدينة، **أعلن معاملة اليهود كمعاملة المسلمين**، لكن الآن (بعد السنة السادسة للهجرة) أصبح يخالف تماما موقفه ذاك، **فقد أصبح مجرد القول بأن جماعة ما غير مسلمة يعدّ كافيا لشن الغارة عليها**. وهذا يفسر لنا تلك الشهوة التي أثرت على نفس محمد والتي دفعته إلى شن غارات متتابعة، **كما سيطرت على نفس الاسكندر من قبل ونابليون من بعد .. إن استيلاء محمد على خيبر يبين لنا إلى أي حد قد أصبح الإسلام خطرا على العالم»**[٤١] .

بل إنهم ليتعاطفون مع العرب الوثنيين ضد الإسلام ، برغم أن الوثنية تمثل موقفا رجعيا هو في بدء التحليل ومنتهاه : ضد التحضر .. ويجد المرء نفسه مضطرا لعقد مقارنة بينهم وبين أسلافهم (زعماء يهود خيبر) الذين وقفوا أمام أبي سفيان وأصحابه من زعماء قريش يقسمون بالله إن دين الوثنية خير من دين محمد ، وأنهم أولى بالحق منه[٤١] والهدف في الحالتين واضح ولاريب .

يقول بروكلمان « لقد حالت الظروف بين الرسول وبين الشروع في شن حملة نظامية مباشرة على المشركين . فقد كانت فكرة الشرف العربية القديمة تمسك المهاجرين عن محاربة إخوانهم في قريش ، في حين كان المدنيون غير شديدي الميل إلى تعكير صفو السلم مع جيرانهم الأقوياء .. حتى **إذا كان شهر رجب الحرام وجه جماعة من الغزاة بأوامر سرية فوفقت إلى مباغتة قافلة بالعروض، كانت حاميتها العسكرية تتقدمها مطمئنة إلى حرمة الشهر فأصابت غنائم عظيمة عادت بها إلى المدينة** . ولكن هذا النقض للقانون الخلقي القبلي لم يلبث أن أصاب عاصفة من الاستنكار في المدينة . فما كان من محمد إلا أن أنكر صنيع اتباعه الذي تم وفقا لرغباته بلا خلاف، وعزاه إلى سوء فهم لأوامره »[٤٢]

ويتمنى نولدكه «لو أن القبائل العربية استطاعت أن تعقد بينها محالفات عربية دقيقة ضد محمد للدفاع عن طقوسهم وشعائرهم الدينية، والذود عن استقلالهم إذن لأصبح جهاد محمد ضدهم غير مجد . **إلا أن عجز العربي عن أن يجمع شتات القبائل المتفرقة قد سمح له أن يخضعهم لدينه القبيلة تلو الأخرى، وأن ينتصر عليهم بكل وسيلة، فتارة بالقوة والقهر، وتارة بالمحالفات الودية والوسائل السلمية** »(٤٤)

على الرغم من أن العديد من أبناء هذه الطبقة من المستشرقين كشفوا ـ بتعمقهم ونفاذهم وإحاطتهم ـ النقاب عن بعض الجوانب المضطربة الغامضة في تاريخنا الاسلامي عامة بما فيه سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلا أنهم بأخطائهم المنهجية التي عرضنا لبعض أنماطها، طرحوا الكثير من النتائج والآراء الخاطئة على مستوى الموضوع . وهذا أمر طبيعي، فالخطأ لاينتج إلا الخطأ والبعد عن الموضوعية لايقود إلا إلى نتائج لاتحمل من روح العلم والجدية إلا قليلا .

ولن يتحمل بحث موجز كهذا عرض وتحليل ومناقشة هذه الآراء والنتائج. فلهذا كله مجال آخر، وليس من نافلة القول الاشارة إلى أن هذه الآراء تمثل حصادا ضخما يمكن أن يجنيه كل دارس بتأن وروية لما كتبه هؤلاء المستشرقون عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهو حصاد يحمل في ثناياه كما رأينا عناصر تناقضه واضطرابه وخروجه على البحث العلمي المنهجي الدقيق .

ولكن القوم، إذا توخينا الحكم الدقيق، ليسوا كلهم سواء فقد شذ عنهم بعض المستشرقين ـ ولكل قاعدة شواذ ـ وبرغم قلة هؤلاء بالنسبة للتيار الأوسع والأثقل، فان صوتهم لم يضع وقد مارسوا كشفا نقديا طيبا للكثير من أعمال رفاقهم في البحث، وألقوا الضوء على الثغرات والمطبات التي وقعوا فيها .. وقد عرضنا لبعض مواقف هؤلاء : دينيه، وات، درمنغهم، ارنولد .. على الرغم من أن هؤلاء أنفسهم ماكانت رؤيتهم تصل أبدا درجة النقاء العلمي المطلوب، فهذا أمر يكاد يكون مستحيلا !!

* * *

ـ ٣ ـ

مع بداية القرن، ونجاح الثورة البلشفية في روسيا، بدأ يطل موقف جديد إزاء رسولنا عليه الصلاة والسلام، وتاريخنا الاسلامي بعامة، ينبثق عن التفسير المادي للتاريخ ويسعى إلى إخضاع حقائق السيرة لمقولاته الصارمة .. يفصلها على مساحات منهجه المرسوم سلفا. يقطع أوصالها لكي يرفض وينفي ويستبعد

ما لاينسجم ومطالب هذا المنهج، ويأخذ ويستبقي ماينسجم وهذه المقولات .. وتحسب مايأخذ مما يدع فلا يعدو أن يكون واحدا من عشرة بحساب الأرقام .

وإذا كانت وقائع السيرة تتأبى على تحليلهم ومحاولاتهم القسرية، فإنهم يزدادون شططا في التقطيع والتمزيق وفي التفسير والتأويل ، حتى لقد وصل الأمر بهم إلى أن يبلغوا حد المجانية في التعليل والتحوير لتحقيق التطابق المرتجى بين الوقائع والفلسفة. الأمر الذي جعل أحدهم ينقض رأي الآخر وينحرف بتحليله في اتجاه نقيض تماما، على الرغم من أنهم تلامذة مدرسة واحدة، ورؤية مشتركة للتاريخ ولكن لابأس : فما داموا من المؤمنين بفلسفة النقيض فليتصد أحدهم للآخر، ولينقض بعضهم رأي الآخر، فلابد أنهم واصلون يوما موحدهم المرتجى .

لننظر على سبيل المثال إلى بعض ماقالوه، وهو كثير بصدد سيرة رسولنا صلى الله عليه وسلم .

« **لقد رأى بعضهم أن المجتمع العربي (في مكة والمدينة) شهد بداية تكوين مجتمع يمتلك الرقيق** . بينما يرى (بيجولفسكايا) أن القرآن يشعر بتركز مرحلة ملكية الرقيق ويذهب مع (بلاييف) إلى أن المرحلة الاقطاعية هي من آثار اتصال العرب بالشعوب الأخرى . هذا ويرى آخرون أن المجتمع الاقطاعي بدأ بالتكون فعلا، ويتبع هذا قلق في التفسير **فمنهم من يرى أن الاسلام يلائم مصالح الطبقات المستغلة الجديدة من ملاك وارستقراطية الاقطاع مثل (كليموفيج) ومنهم من يراه في مصلحة ارستقراطية** الرقيق فقط. في حين أن البعض مثل (بلاييف) يرى أن الاسلام المتمثل بالقرآن لايلائم **المصالح السياسية والاجتماعية للطبقات الحاكمة، فلجأ أصحابه الى الوضع في الحديث لتسويغ الاستغلال الطبقي الجديد** .

« وفي حين أن بعضهم يقول إن الاستقراطية وحدت القبائل العربية لتحقيق اغراضها يقول غيرهم إن القبائل كانت تتوثب للوحدة فجاء الاسلام موحدا يعبر عن ذلك التوثب » .

« ويضطرب الموقف من منشأ الاسلام ذاته، فبينما يدعي (كليموفيج) **أن محمدا صلى الله عليه وسلم واحدا من عدة أنبياء ظهروا وبشروا بالتوحيد وأرادوا توحيد القبائل . يذهب (تولستوف) إلى نفي وجود النبي العربي عليه الصلاة والسلام**. ويعدّه شخصية أسطورية. وبينما يعترف البعض بظهور الاسلام يذهب (كليموفيج) إلى **أن جزءا كبيرا منه ظهر فيما بعد**، في مصلحة الاقطاعيين، ونسب أصله إلى فعاليات معجزة لمحمد، وتجاوز (تولستوف) **إلى أن الاسلام نشأ من أسطورة** صنعت في فترة الخلافة لمصلحة الطبقة الحاكمة، وهي أسطورة مستمدة من اعتقادات سابقة تسمى الحنفية .»(٤٥) .

ألا يقترب هذا من أن يكون دينا جديدا، لايقل عن النصرانية ـ يومها ـ حقدا على الاسلام وكراهية لنبيه عليه الصلاة والسلام، وبعدا عن المنهجية في التعامل مع الوقائع والأحداث؟. وأتباع المدرسة المادية **أليسوا هم رهبانا جددا في موقفهم من رسولنا عليه الصلاة والسلام وتاريخنا،** غيروا أزياءهم ولكنهم ظلوا من داخل نفوسهم رهبانا **ينتمـون للكهنوت المادي الجديد** الذي ماكان تدخينه على الرؤية النقية إزاء سيرة رسـولنـا عليـه الصلاة والسلام بأقل كثافة من الدخان الذي أثاره رجال النصرانية الأوائل ؟. هذا أحد أبناء الكنيسة المادية: بندلي جوزي[٤٦] يقول محللا بعض مواقف رسولنا عليه الصلاة والسلام « إن سياسة النبي مع المكيين قد تغيرت كثيرا في المدينة تحت تأثير عوامل جديدة ولأسباب عديدة أوجدتها الظروف وأدى إليها الاختيار وحب النبي لوطنه الأصلي وأهله وذويه إلى غير ذلك من الانفعالات النفسية والعوامل السياسية التي ظهرت بعد موقعتي بدر وأحد وحصار المدينة، وكان من نتائجها أن النبي أخذ يلطف من سياسته نحو إخوانه المكيين. كما أن أصحاب السلطة في مكة رأوا ـ بعد ماأصابهم في موقعة بدر وبعد مالحق بتجارتهم من الخسائر ـ **أن يتساهلوا في أمور كثيرة مع النبي على شروط تضمن بقاء الكعبة والحج وعكاظ على ماكانت عليه قبل الاسلام** . وأن يشملهم بالعفو ويشركهم في عمله الجديد الذي أخذوا يتوقعون منه خيرا . وربما كان من شروط التفاهم[٤٧] أن يبقى النبي في المدينة وألاّ يتعرض في كلامه لأمورهم المالية . فكانت الحديبية وسياسة (تأليف القلوب) أو بعبارة أخرى **سياسة التسامح والتساهل المتبادل** (Compromis) فصار الناس (يدخلون في دين الله أفواجا) لا عن اعتقاد بصحة الدين الجديد الذي لم يكونوا يعرفون عنه إلا الشيء القليل، **بل عن رغبة في التقرب من أصحاب السلطة الجدد وحفظا لمراكزهم القديمة وثروتهم المجموعة في أجيال** . **يخيل لي** ـ يقول جوزى ـ أن من جملة الشروط التي اتفق عليها الطرفان في الحديبية ـ أو في زمان أو مكان آخرين ـ أن يكف النبي عن الطعن في الملأ المكي . **وألاّ يحرض صعاليك العاصمة الحجازية وأرقاءها عليه،** وهذا على مايظهر لي أحد أهم أسباب خلو السور المدنية ولاسيما تلك التي نزلت في الدور الأخير من العبارات القارصة والطعن في سكان مكة .[٤٨] وهناك سبب آخر لايقل خطورة عن الذي ذكرناه الآن وهو أن حالة النبي الاجتماعية في المدينة تغيرت ـ كما هو معلوم ـ تغيرا ظاهرا أدى إلى تغيير نفسيته. فكان من نتائج هذا التغيير ومن الأسباب التي ذكرنا بعضها وغيرها مما لم نذكر(؟) أن بعض إصلاحات النبي الاجتماعية والدينية جاءت مبتورة وفيها شيء مما يدعوه الأوربيون: التساهل »[٤٩]

ويمضي بندلي جوزى إلى القول « بأن الدور المكي كان دور تمهيد واستعداد، دور بث دعوة جديدة بين طبقات الأمة ودور حرب ونزاع كلامي بين رجل ثابت في مبادئه مخلص في عمله وبين طبقة من الناس شعرت بالخطر على ثروتها وزعامتها في البلاد

فهبت تقاوم ذلك الرجل وتناوئه .. دور جهود وأحلام لو تحققت كلها لقلبت البلاد رأسا على عقب، ماأجمل هذا الدور وما أعظمه وما أحلى تلك الأحلام والمساعي التي بذلت في تحقيقها، وأما الدور الثاني فكان دور عمل وتنظيم ودور حروب وافتتاحات ودور سياسة ومكاشفات أدت إلى تساهل من الطرفين ومعنى التساهل في مثل هذه الثورات الاجتماعية هو التنازل عن بعض مطالب أو مبادىء أو التلطف في الطلب. والرجوع عن بعض الأفكار. أو وضعها في قالب يرضاه الفريقان وهذا ماكان من أمر النبي العربي ورئيس جمهورية مكة (أبي سفيان) الخبير المحنك الذي كان يتكلم بلسان الملأ المكي، هذا يعترف بسيادة النبي الروحية والعالمية ويهجر الأوثان ويؤدي الزكاة ويقيم الصلاة، وذاك يتعهد أن تبقى مكة مركز البلاد العربية الديني وأن يجعل لأعيان مكة وقادة أفكارها حظا في ادارة المملكة أو الجمهورية الروحية الجديدة وأن يتركهم وشأنهم يتاجرون ويعيشون كما يشاؤون . أما الفريق الثالث، أي الفقراء، وهو الطرف الذي استعرت الحرب لأجله وظهرت الدعوة لتحسين أحواله فقد أرضوه في بادىء الأمر بشيء من الصدقات والزكاة ثم نسوه أو تناسوه بعد وفاة النبي وخلفائه الأولين، فرجع إلى حالته الأولى بل إلى ماهو أسوأ منها » .[٥٠]

ويقول في مكان آخر « لاشك أن النبي العربي **لم يقصد بأقواله وأفعاله في مكة والمدينة إلى أن يستأصل أسباب الشر الاجتماعي ويقتل جميع جراثيمه**، كما يحاول أن يفعل اليوم جماعة الاشتراكيين على اختلاف أسمائهم ونزعاتهم، بل كانت غايته الكبرى أن يخفف من وطأة تلك الأمراض على بعض طبقات الناس ممن خلقوا بعد قسمة الأرزاق أو وقعوا في الفقر والرق لأسباب لم يقو على مقاومتها . وإلا فلو أراد أن يقتل جراثيم الأمراض الاجتماعية كلها لكان لجأ بعد أن أصبح صاحب الأمر والنهي في جزيرة العرب إلى وسائل غير تلك التي ذكرناها .

« وما مثل النبي من هذا الوجه إلا مثل سائر الأنبياء الذين سبقوه أي أنه فضل استعمال الوسائل الأدبية ـ إلا فيما ندر من الظروف ـ على غيرها من الطرق التي لجأ اليها في عصرنا بعض مصلحي وسياسيي أوربا **كلينين وموسوليني وغيرهما .. وعليه يمكننا أن نقول إن محمدا أجاد في وصف الأمراض الاجتماعية العربية وتعدادها أكثر منه في علاجها واستئصال جراثيمها** » .[٥١]

وغير (بندلي جوزي) كثيرون .. وهم للأسف ـ قد ازدادوا عددا مع الأيام وكثر من سوادهم تلامذتهم المنتشرون ها هنا في الشرق بين ظهرانينا **على الرغم من أنهم محسوبون ـ ظاهرا على ديننا وعقيدتنا، ولكنها** (موضة) منهجية إذا صح التعبير وتؤول إلى انحسار كما انحسرت من قبلها مدارس ومناهج وآراء وأفكار وفلسفات كانت قد سيطرت على المؤسسة والشارع في بلادنا تقليدا لهذا الفكر الدخيل أو ذاك، وتمسحا

بهذا المنهج الوافد أو ذاك ولكنها لهجانتها وغربتها عن الأرض التي تحركت فيها سرعان ماذبلت وتيبست وعصفت بها رياح الزمن .. والذي يتبقى أبدا هو المنهج الأصيل .. الابن الشرعي للتاريخ الاسلامي والأرض المسلمة ..

وها نحن نشهد تكسر الموجة الجديدة وتحول دعاتها أنفسهم إلى مواقف أكثر موضوعية واعتدالا بعد أن رأوا خطر ماكانوا فيه .

* * *

والذي يتبقى، بعد هذا كله، بعد موجات الرهبان والمستشرقين والماديين .. بعد غبارهم الذي أثاروه ودخانهم الذي حجبوا به الرؤية الصافية .. الذي يتبقى **هو وقائع السيرة نفسها كما تكونت** يومها في الزمن والمكان .. ويتبقى .. الشخصية الفذة لصانع هذه الوقائع وقائدها في الزمن والمكان ... رسول اختارته عناية الله لقيادة البشرية صوب الغد المرتجى .. ومع الرسول عليه الصلاة والسلام جيل من الرواد، حملوا شرف الانتماء واستجابوا للتحديات وقدروا على أن يطووها بما يشبه الإعجاز. فليست مناهج الرهبانية النصرانية والعلمانية الاستشراقية والمادية التاريخية بقادرة على إدراك البعد الحقيقي لهذا العصر الذي غيَّر مجرى التأريخ .

كما أنهم ليسوا بقادرين على طمسه وتزييفه .

والذي يدرك هذا البعد ويستعيد جوهره النقي .. هم أبناء الاسلام وحدهم .. وليس غيرهم أبدا من يقدر على حمل الأمانة وأداء الدور .



(محمد في مكة)

(ا)

النزعة الشكية والافتراض والنفي الكيفي

يبدو (مونتغمري وات)، على مستوى تقنية البحث، متفوقا بمعنى الكلمة، وهو يمتلك أداة البحث ومستلزماته ويعتمد أسلوبا نقديا مقارنا يثير الاعجاب، وقد تمكن بواسطته من تحقيق عدد من النتائج ألقيمة على مستوى السيرة . **و إن كان يلح أحيانا في نزعته النقدية**، كما سنرى، الأمر الذي قاده كما قاد عددا من رفاقه وأسلافه إلى تنفيذ عملية (نفي) واسع النطاق لمساحات من حقائق السيرة المتعارف عليها .

أما في الدائرة الثانية، دائرة (الموضوعية) التي قال الرجل بأنه سيلتزمها في بحثه، فإنه لم يستطع أن يتحرر بالكلية من الضغوط المضادة وعوامل الشد اللامنهجية على الرغم من أن ثمــة مايميــزه في عصر المــذهبية التاريخية ويحسب لصالحه : إنه لايفترض، أو يعتنق، رؤية محددة سلفا، ويأتي إلى التاريخ لكي يعيد تركيبه وفق رؤيته تلك، ويعالج وقائعه بما يجعلها تنسجم، قسرا، مع مقولات المذهب، ويفصل ويقص ويمط الجــزئيــات التــاريخية لكي تكون على (قدّ) القالب المصنوع سلفا .. وينتقي ويتقبل كل مايتناغم مع قناعاته هذه، وما لايكون كذلك يعزل ويستعبد .

إن الرجل يعتمد منهجا مغايرا هو أقرب إلى الموضوعية .. إنه يسعى لأن يبدأ حركته مع الوقائع التاريخية، دون أي افتراض مسبق، ثم تجيء استنتاجاته وتنظيراته مستمدة مما تقوله الوقائع نفسها ومما تتمخض عنه مكوناتها الأساسية وعلاقاتها المتشابكة .

لكننا، مع ذلك يجب ألا نذهب في حسن الظن إلى المدى .. لأن الرجل بسبب من الحاحه على التجريب في ميدان الوقائع يرغمها ـ أحيانا ـ على أن تتكلم، على أن تقول أي شيء، حتى ولو كان مناقضا للتيار الأوسع والأعمق لحركة العصر الذي تتدفق عبر تلك الجزئيات التاريخية .

ويقينــا، **فإن الكثير من استنتاجات (وات)**، بإحالتها على الأرضية التاريخية الشاملة التي تنتمي اليها الوقائع التي شكلت الاستنتاج ، **سوف ترتطم بالكثير من المسلمات والبداهات** !!

ولانــريــد أن نواصل اتهام الرجل بهذه الخطيئة أو تلك فنقع في مظنة المبالغة والهوى .. والأحكام المسبقة .. ولكننا، بدلا من ذلك، سنسعى الى اختبار نتائج دراساته لنعرف ما إذا كانت قد تضمنت واحدا أو أكثر من الأخطاء المنهجية التي مارسها معظم المستشرقين في حقل السيرة .. وحينذاك فقط يمكن أن يكون الحكم أقرب إلى الصواب ..

وسيحــاول البحث أن يتجنب الدخــول ـ قدر الامكان ـ في مناقشة التفاصيل والجزئيات، أو حتى الرد أو المناقشة المتوازية مع كل مقولة قد تتضمن خطأ ما .. إنما

ينصب الاهتمام على تحديد الجذور المنهجية وتنفيذها على الموضوع من قبل (وات) .. وقد لايستلزم كل شاهد مناقشة أو رداً مادام أن مهمة هذا البحث ليس دراسة حقائق السيرة وإنما مناهج التعامل معها .[٥٢]

إن بمقدور المرء أن يتلمس عبر قراءته لكتاب (محمد في مكة) اثنتين من تلك الثغرات المنهجية التي تتردد في معطيات المستشرقين .. تتمثل أولاهما في ذلك الانسياق وراء النزعة النقدية التي تبلغ على أيدي بعضهم حد النفي الكيفي للروايات أو إثارة الشكوك حول صحتها .. وتتمثل ثانيتهما في إسقاط الرؤية والمواضعات المعاصرة، ذات الطابع النسبي، على الوقائع التاريخية الماضية، ومحاولة تحكيم المنطق الوضعي واعتماده في تحليل مكونات تلك الوقائع، وارتباطها وتفحص طبيعة نسيجها .

وثمة مأخذ آخر أقل ترددا في كتاب (وات) يقوم على فكرة رد بعض وقائع السيرة إلى أصول دينية سابقة، يهودية ونصرانية ، فلنبدأ بالمسألة الأولى : المبالغة في النقد والنفي الكيفي واثارة الشكوك واعتماد الضعيف الشاذ ...

* * *

ـ ١ ـ

بعد استعراض أهم أحداث السيرة بين ميلاد الرسول صلى الله عليه وسلم وزواجه بخديجة رضي الله عنها وتحليلها، يقول (وات) « تلك هي الوقائع التي تهيمن على حياة محمد قبل زواجه ، من وجهة نظر المؤرخ بعض هذه الوقائع موضع جدل. وهناك مع ذلك عدد كبير من الروايات التي يمكن تسميتها « بذات الطابع الفقهي »، ولاشك أنها ليست حقيقة بالمعنى الواقعي للمؤرخ لأنها تحاول وصف وقائع يمكن نسبتها لفترات لاحقة من حياة محمد . ولكنها تعني مع ذلك مغزى محمد بالنسبة للمسلمين المؤمنين، فهي بذلك حقيقة بالنسبة إليهم. وتكون ملحقا مناسبا لحياة نبيهم. وربما يمكن اعتبارها كتعبير (لمن كان له عيون ترى) فرأى لو كان شاهدا لها، ويكفي أن نذكر أشهر هذه القصص كما يرويها ابن اسحق »[٥٣]

ويورد وات نص روايتي (الملكين) و (بحيرى الراهب) كما يرويها ابن اسحاق ثم يعقب عليهما بأن القارىء يجد نفسه إزاء أرضية مهزوزة لوقائع هذا المدى الزمني الذي يبلغ ربع القرن بين الميلاد والزواج ..

- **أولا** : لأن بعض هذه الوقائع موضع جدل .
- **ثانيا** : لأن هناك عددا كبيرا من الروايات يمكن تسميتها بذات الطابع الفقهي وهي ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ، وإنما هي حقيقية فقط بالنسبة للمسلمين !!

● **ثالثا** : لأن بعض الوقائع يمكن نسبتها لفترات لاحقة من حياة محمد صلى الله عليه وسلم ولكنها سحبت إلى الوراء ..

وإذا كانت قصة (بحيرى الراهب) موضع جدل، وقد تتعرض للاهتزاز أمام النقد[٥٤] فإن حادثة شق الصدر تستعصي على النفي لا لأن مسلما[٥٥] وأحمد[٥٦] أخرجاها فحسب ـ فضلا عن ابن هشام[٥٧] وابن سعد[٥٨] والبلاذري[٥٩] وغيرهم من المؤرخين الأوائل ـ ولكن لكونها واقعة ترتبط بنسيج الظاهرة النبوية ذات الأصول الغيبية التي يصعب التعامل معها في إطار التحليل العقلي للمنظور التاريخي .. وهاهنا، فإن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم يلتقي في نسيجها : المغيب بالمنظور ويتداخل تداخل السدى باللحمة .. ونحن إما أن نقبل هذا البعد الذي يجعل من محمد عليه الصلاة والسلام (نبيا) ويرتب نتائج النبوة على أسبابها في التكوين النفسي واما أن نرفضه من الأساس وحينذاك يمكن حتى لظاهرة (الوحي) أن تستحيل إلى فعل منظور، وإلا الحقت « بالروايات ذات الطابع الفقهي التي هي ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ وانما هي حقيقية بالنسبة للمسلمين » ..

ولن يستطيع أحد بعد تجريد الواقعة التاريخية من بعدها الواقعي الحقيقي، إلا أن يعتبرها غير تاريخية على الاطلاق !!

حتى إذا ماتزوج محمد صلى الله عليه وسلم وأنجبت زوجته خديجة رضي الله عنها أولادهما السبعة المعروفين فإننا نجد أنفسنا أمام هذه الفرضية التي يطرحها (وات): إذا كانت خديجة قد أنجبت ولدا في كل سنة «فإنها تكون في الثامنة والأربعين من عمرها عند ولادة الأخير، وليس هذا مستحيلا ولكنه غريب يثير التعليق، وهو من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة»[٦٠]

والمسألة في أساسها لاتقتضي هذا التعقيد، فإن خديجة رضي الله عنها قد تكون أقل من الأربعين عمرا لدى زواجها، وقد تكون ـ فعلا ـ في الأربعين لأن الانجاب حتى الخمسين ليس مستحيلا .. لكن (وات) يبني على هذه المسألة موقفا وهو : « إننا لانعثر على أي تعليق بهذا الصدد في كل صفحات ابن هشام وابن سعد والطبري »[٦١] فكأن هؤلاء المؤرخين لايملكون أي حس نقدي، كما أنه يلمح بموقف آخر : ان هذا من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة، وبالتالي فإن أتباع الرسول، أو الأجيال المسلمة عموما، تملك الاستعداد السهل لتحويل كل ظاهرة بعيدة عن المألوف، بدرجة أو أخرى، الى معجزة !!

عند بدء الدعوة يطرح (وات) هذا (المانشيت) العريض « يوجد كثير من عدم الاطمئنان حول الظروف التي صحبت دعوة محمد، ومن الممكن إذا محصنا أقدم

الروايات أن ننتهي الى رسم صورة عامة جديرة بالثقة، وان كانت مختلف التفاصيل ولاسيما التواريخ غير أكيدة » (٦٢)

لابأس .. فما دام الرجل يشير إلى إمكانية رسم صورة عامة جديرة بالثقة، فإننا يمكن أن نتقبل مبدئيا شكوكه حول « الظروف التي صحبت الدعوة » و«التفاصيل» و «التواريخ» .

ولكن هل نجح (وات) في بناء هذه الصورة الجديرة بالثقة ؟!

يمكن أن تكون المسألة نسبية، فهو بالمقارنة مع غيره من المستشرقين الذين درسوا السيرة يعدّ ـ ولاشك ـ أقدرهم على النجاح في هذه المهمة .. ولكنه بالنسبة للنظر الاسلامي، الأكثر أصالة واتساعا، لواقعة السيرة **يبدو أسير حشد من الشكوك،** وتخرج الصورة من بين يديه وقد أزيل منها الكثير من مكوناتها الحقيقية الواقعية، وأضيف إليها ـ في الوقت نفسه ـ بعض مالم يكن فيها أساسا !!

في قضية (الوحي) ـ على سبيل المثال ـ « تعترضنا ـ يقول وات ـ صعوبة صغيرة فيما يتعلق بالتواريخ فالكلمات التي تختتم أول مانزل من الوحي (علَّم بالقلم. علَّم الإنسان مالم يَعلم) هي من الوحي السابق. ويفسر المسلمون القول السابق بأنه يعني (علم استعمال القلم) وليس لهذا من فائدة إذا كان محمد لايعرف القراءة والكتابة، ويبدو (ورقة بن نوفل) من بين الذين إتصّل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة. ولاشك أن المقطع القرآني حين ردده محمد قد ذكره بما هو مدين به لورقة .

« ومن المغري(!!) أن نفكر بأن هذا كان نتيجة لملاحظة ورقة بصدد الناموس ولكن هذا يتطلب وحيا سابقا على مقطع (اقرأ) ليغذي تلك الملاحظة. **ولهذا من الأفضل الافتراض بأن محمدا كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة،** وقد تأثرت التعاليم الاسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار ورقة وهذا مايعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له » .(٦٣)

وسنعرض فيما بعد لمسألة الأخذ عن ورقة وتأثر التعاليم الاسلامية اللاحقة « كثيرا » بأفكاره !!

ولكننا نود أن نشير هنا إلى دوامة (الشك) التي يثيرها (وات) في لحظات (الوحي) الأولى .. إن المسألة واضحة، وقد جرت بالشكل المعروف التالي الذي تحدثنا به عائشة رضي الله عنها « .. حبب اليه ـ صلى الله عليه وسلم ـ الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، (يتعبد الليالي ذوات العدد) قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال :

اقرأ قال ماأنا بقارىء، قال فأخذني فغطني[٦٤] حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال : اقرأ، فقلت ماأنا بقارىء، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال : اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، فرجع بها رسول الله صلى الله عليه وسلم[٦٥] يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد، فقال : زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسي. فقالت خديجة : كلا والله مايخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة، وكان امرءا قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني من الانجيل ماشاء الله أن يكتب وكان شيخاً كبيرا قد عمي فقالت خديجة : ياابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: ياابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر مارأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعا، ليتني اكون حيا، إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أو مخرجي هم؟ قال نعم:، لم يأت رجل قط بمثل ماجئت به إلاَّ عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصرا مؤزرا، ثم لم ينشب ورقة ان توفي وفتر الوحي »[٦٦]

فأي وحي سابق هذا؟ وأية صلات مبكرة ومستمرة مع (ورقة)؟ إن (وات) إذ يهدم جوانب من واقعة الوحي الأولى، مما أجمع عليه المؤرخون والمحدثون، يعود فيفترض جوانب أخرى مما لم يشر إليه مؤرخ أو محدث، ثم هو يكشف عن انسياقه وراء منهجه النقدي المتشكك بعبارة « من المغري أن نفكر » .. كما أنه يمارس نوعا من المبالغة، أو التعميم، في عبارة « وقد تأثرت التعاليم !الاسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار (ورقة) .. » دون أن يبين مواطن هذا التأثير أو أدلته على وجه التحديد .

* * *

ـ ٢ ـ

وقد يتمخض الشك في الرواية لدى (وات) من خلال المعطيات الزمنية التالية التي تحدث نوعا من الاتفاق العرضي بين تفاصيل الرواية وبين ماحدث فيها بعد، وقد يطاح بالرواية نتيجة هذا الاتفاق الذي يرى فيه (وات) قصدا متعمدا لتحقيق مصلحة، أو تمجيد شخصية، أو تنفيذ دعاية لهذه الشخصية أو تلك .

فمثلا « لما كان النبل يقوم مبدئيا في الاسلام على الاخلاص لقضية الأمة الاسلامية، فقد استغل المسلمون حقوق أجدادهم في النبل والكرامة. ولهذا يجب معالجة أخبار المسلمين الأول بحذر. فاذا ماوجدنا أن أحفاد شخص ما أو المعجبين به

يعلنون أنه كان بين المسلمين العشرة الأوائل، فمن الحذر الافتراض أنه كان على الأغلب الخامس والثلاثين بينهم »[٦٧] ومثلا قول الطبري « إنه بعد هؤلاء الثلاثة الذين كانوا أول من انتمى للاسلام، يأتي عدد مهم من المسلمين الذين جاء بهم أبوبكر، « موضع شك. لأن هؤلاء الرجال المذكورين هم في الحقيقة الخمسة الذين أصبحوا القادة مع علي حين وفاة عمر، فقد عينهم لتأمين انتخاب الخليفة (في مسألة الستة الشورى المعروفة). وإن من الصعب القول بأن هؤلاء الخمسة أنفسهم قد جاءوا معا إلى محمد قبل عشرين سنة عند بدء الاسلام. وأسماؤهم هي : عثمان بن عفان، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، طلحة بن عبيد الله »[٦٨] .

ألا يجوز أن يكون اختيار عمر رضي الله عنه لهؤلاء الرجال الستة، كي ينتخبوا من بينهم الخليفة التالي، كونهم أول من أسلم بعد أبي بكر نفسه، فاكتسبوا بذلك ليس مكانة في قلوب المسلمين وشرفا في الاسلام فحسب، ولكن خبرة وإدراكا تمكنانهم من قيادة دولة أصبحت تمد ظلها على مساحات واسعة من العالم القديم .. أيكفي هذا التطابق الذي ربما يكون متعمدا، لكي نضع الرواية وشبيهاتها موضع الشك، ونضحي بها ؟

عبر هذا السياق من الشك أو النفي، يمكن أن نجد افتراضات أخرى يطرحها (وات) يشكك من خلالها، أو ينفي، روايات ووقائع (قبلية) أعتقد أن ذكرها أوتدوينها فيما بعد يحقق مصلحة أو سمعة أو دعاية مالهذه الفئة أو تلك ولهذه الأسرة أو تلك ..

فمثلا يمكن «أن نفترض أن حماية مطعم بن عدي، زعيم بني نوفل، لمحمد، إثر عودته من الطائف، كان ببعض الشروط، وان نجد حديثا عن ذلك في المصادر وليس ذلك مدهشا لأن هذه القصة تروى لتمجيد نوفل، ثم اهملت فيما بعد لأنها تسيء لبني هاشم، ولهذا لايذكرها ابن اسحق (بينما يدخلها ابن هشام)!! »[٦٩] ومثلا « ان عروة كان ينتمي لبيئة سياسة في الدولة الاسلامية وهي الحزب الحاكم أيام محمد والمؤلف من الثلاثي أبي بكر، عمر، وأبي عبيدة(!!) ثم حزب عائشة، طلحة والزبير، الذي عارض عليا سنة ٣٦هـ ومعاوية معا، ثم الحزب المسؤول عن الثورة ضد الأمويين من سنة ٦٢ ـ ٧٢ هـ (وليست هذه الجماعات متماثلة بل يوجد بينها نوع من الاستمرار) وليس من المستغرب اذن ان نجد بين المواد التي رواها عروة عناصر تجعل قبائل أمية هي المسؤولة عن معارضة محمد وأبي بكر وتظهرها بمظهر سيىء، ومن ذلك شكاوي محمد من مسلك بني عبد مناف نحوه، وقوائم المعارضين وفظاظة أبي جهل ولجاجته للقتال» [٧٠] . ومثلا « يجب أن نتذكر أن هناك من حاول التقليل من أهمية الانتصارات الأولية التي حازها محمد (في المرحلة المكية) لأن أحفاده الذين تبعوه لفترة من الزمن ثم تركوه كانوا لايودون أن تذكر هذه الأمور »[٧١]

ومثلا « يهمنا أن نذكر أن عروة (الاخباري المعروف) كان ينتمي لعائلة الزبير المعادية حينئذ لعائلة أمية وان روايته العائلية تسعى للمبالغة في الاضطهاد وتأثيره على مجرى الحوادث ، اعتمادا على أن قبيلة أمية كانت إلى جانب المعارضة لمحمد » .(٧٢) وسنتكلم عن موقف (وات) من مسألة الاضطهاد القرشي بعد قليل، والمهم انه ليس عروة وحده الذي تحدث عن وقائع الاضطهاد لكي نشكك في كونها مبالغا فيها نكاية ببني أمية، وإنما غيره من الاخباريين والمؤرخين الذين لم تكن لهم صلة مباشرة بهذه العائلة أو تلك !!

ودور العباس عم النبي صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة الكبرى معروف كما أن دوره في فتح مكة ـ أيضا ـ معروف .

ومعروف أيضا أنه لم يقف يوما بمواجهة الدعوة ، أو يلحق بها المتاعب، على الرغم من وثنيته، خلافا لما صدر عن أخيه أبي لهب ، حتى ليمكن اعتبار العباس أحد مستشاري الرسول صلى الله عليه وسلم وحماته أسوة بعمه المتوفى أبي طالب ولاندري مدى صحة الرواية التي تقول أنه أسلم في فترة مبكرة وانه اختار أن يظل في مكة لتأدية مهامه في خدمة الدعوة من هناك مستندا إلى مكانته العائلية .

ومهما يكن من أمر فإن (وات) يرى أن ينفي وجوده في بيعة العقبة بالصيغة القاطعة التالية « يجب رفض الحادث الذي وقع للعباس على أنه اختراع لاحق لاخفاء المعاملة المشينة التي لحقت بمحمد على يد بني هاشم في ذلك الوقت . كان محمد عند عودته من الطائف في حماية سيد قبيلة نوفل، أما القول بصحة الحادث لأن العباس يتكلم فيه ككافر فلا أساس له »(٧٣). ويمضي (وات) إلى الاستنتاج التالي « كان الشرك في نظر المعارضين (في نهاية القرن الأول الاسلامي) أقل من العار، أما الرواية المنسوبة لوهب بن منبه والتي حفظت على ورق البردى فهي تميل إلى تأكيد الرأي الذي تقدمنا به سابقا . يمدح العباس محمدا في هذه الرواية . ثم يأذن محمد لأحد المدنيين بالرد على العباس ومؤاخذاته مظهرا له أنهم يحسنون الظن بمحمد أكثر منه، ونشعر اننا أمام رد على دعاية العباسيين. والافتراض الذي يبعث على الرضا هو أن زيارة العباس للعقبة اختراع محض استخدمته الدعاية العباسية »(٧٤)

* * *

ـ ٣ ـ

ومسألة اضطهاد الزعامة الوثنية للمسلمين معروفة تماما .. ومتواترة إلى الحد الذي تغدو معه محاولة إثباتها عملا لامسوّغ له ..

لكن وات يشك في أنها كانت بالعنف الذي تشير إليه المصادر، وينفي أن تكون (بالشدة) التي يعرفها الناس جيلا بعد جيل .. ويثير الشك حول مايعدّه مبالغة في تصوير الموقف .. ويسعى لوضع لمساته على الوقائع كي تميل أكثر الى الاعتدال ! فهو يقول « لاشك أن المصادر حين تتحدث عن فتنة المسلمين إنما تشير لمثل أعمال أبي جهل، وهي ليست مع ذلك فتنة قاسية . يتأكد ذلك إذا مافحصنا بدقة سير ابن هشام والطبري وابن سعد، لأن مايذكر فيها يتحدث بلاشك عن افظع الشواهد . وكل شيء يدعو إلى اقناعنا بأن الاضطهاد كان خفيفا . ومن الممكن أن المبالغة في الاضطهاد نشأت من محاولة نفي تهمة الارتداد عن الدين عن شخص من الأشخاص . وتشهد الوثائق التي لدينا على مختلف مظاهر المعارضة المذكورة عن ابن اسحق فقد شتم محمد وتعرض لاهانات بسيطة كأن تجمع أوساخ جيرانه أمام منزله، وربما زاد الازعاج بعد وفاة أبي طالب. ومن الممكن أن يكون انخفاض رأسمال أبي بكر من ٤٠٠٠٠ درهم إلى ٥٠٠٠ بين اعتناق الاسلام والهجرة سببه الضغط الاقتصادي الذي كان يلوح به أبوجهل وليس شراء العبيد كما يقول ابن سعد لأن ثمن العبد لم يكن يتجاوز الـ ٤٠٠ درهم تقريبا . وأشهر الأمثلة على التعذيب الجسدي مانزل بالعبيد كبلال وعامر بن فهيرة، كذلك رفض العاص بن وائل ان يسدد دينا للخباب بن الأرت، ويمكن أن نذكر نوعا رابعا من الاضطهاد وهو الضغط الذي يقوم به الآباء والأعمام والأخوة على أفراد عائلاتهم أو قبائلهم »[٧٥]

ويخلص (وات) إلى النتيجة التالية « كان اضطهاد المسلمين إذن خفيفا ، لأن نظام الحماية في مكة ـ حماية القبائل لأفرادها ـ كان يمنع من أن يؤذى المسلم على يد فرد من قبيلة أخرى حتى ولو كانت قبيلة المسلم لاتميل إلى الاسلام، لأن الامتناع عن نصرة العشيرة في نزاعه مع الآخر يعدّ مساسا بشرف القبيلة ولهذا اقتصر الاضطهاد على :

١ ـ حالات لاتمسّ علاقات القبائل حين يكون المضطهدون في القبيلة نفسها أو حين تكون الضحية لاتحميها أية قبيلة .
٢ ـ أعمال غير مذكورة في شريعة الشرف التقليدية كالاجراءات الاقتصادية والشتائم اللفظية التي لاتمس إلا الفرد وليس القبيلة .

وقد كان هذا الاضطهاد المحدود كافيا لتنشيط الاسلام الوليد ولكنه لم يستطع ردّ أي مؤمن عن دينه[٧٦] .

والحديث عن عنف الاضطهاد يطول، ولن يتسع المجال سوى لطرح إشارات فحسب عن بعض ماكان يجري بين المسلمين وخصومهم يتبين من خلالها أن الاضطهاد لم يكن (خفيفا) كما ذهب (وات) ..

كانت كل قبيلة تثب على من فيها من المسلمين، أحرارا وعبيدا، فتحبسهم وتعذبهم بالضرب والجوع والعطش وبرمضاء مكة إذا اشتد الحرّ، فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي ينصب عليه ومنهم من يصلب لهم ويعصمه الله منهم . وقد روى مجاهد أن المستضعفين من المسلمين ألبسوا دروع الحديد وصبروا في الشمس حتى بلغ الجهد منهم . (٧٧)

وكان بنو مخزوم يخرجون بعمار بن ياسر وبأبيه وأمه ، إذا حميت الظهيرة، يعذبونهم في رمضاء مكة، فيمر بهم الرسول صلى الله عليه وسلم فيقول : صبرا آل ياسر موعدكم الجنة !! وقتلت أمه وهي تأبى إلاّ الإسلام، ويقال بأنها أغلظت لأبي جهل في القول فطعنها في بطنها .. وكان عمار يعذب حتى لايدري مايقول(٧٨) . وجيء بخباب بن الأرت فجعلوا يلصقون ظهره بالأرض على الرضف حتى ذهب ماء متنه ويقول خباب نفسه : لقد رأيتني يوما وقد أوقدوا لي نارا ثم سلقوني فيها، ثم وضع رجل رجله على صدري فما أتيت الأرض إلا بظهري، ولولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (لايتمنين أحدكم الموت) لتمنيته !!(٧٩)

* * *

وقد بلغ من شدة الاضطهاد أن بعض المسلمين قد تضعضعوا أمام المحنة ولم يطيقوا تحمل الأذى والاضطهاد، وأنهم أبدوا شكهم في نصر الله الموعود للمسلمين فنزلت الآيات ١١ ـ ١٥ من سورة الحج تحمل على هذا النوع من الناس بأسلوب عام حملة لاذعة .. (ومن الناس من يعبد الله على حرف، فإن أصابه خير اطمأن به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة، ذلك هو الخسران المبين ..) (٨٠)

عن سعيد بن جبير قال : **قلت لعبد الله بن عباس : أكان المشركون يبلغون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من العذاب مايعذرون به في ترك دينهم ؟ قال نعم : والله، إن كانوا ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه مايقدر أن يستوي جالسا من شدة الضرب الذي نزل به**(٨١) .

ولعل (وات) كان يمهد بوجهة نظره تلك (لنفي) آخر لواحدة من وقائع السيرة المكية المعروفة تماما : إن هجرة المسلمين إلى الحبشة كانت بسبب الاضطهاد .. لكي يطرح بدلا من ذلك شكه في هذا السبب ويقدم بديلا عنه : محاولة الرسول صلى الله عليه وسلم تفادي انشقاق كاد يقسم المسلمين حزبين !!

يضطرب (وات) في تحليل أسباب الهجرة الى الحبشة وبقاء المسلمين هناك ردحا طويلا، بين خمسة أسباب أولها الهروب من الاضطهاد وثانيها البعد عن خطر الارتداد وثالثها ممارسة النشاط التجاري ورابعها السعي للحصول على مساعدة حربية

من الأحباش . ثم يشكك في جدوى الاعتماد على هذه الأسباب ويقول « من الصعب مقاومة الفكرة القائلة بوجوب الاطمئنان إلى السبب الخامس وهو أنه نشأ انقسام قوى في الرأي داخل أمة الاسلام الناشئة »[٨٢] ، وفي مكان سابق كان (وات) قد قال « ويبدو أن إقامة خالد بن سعيد الطويلة في الحبشة تشير إلى أنه كان على خلاف مع محمد في سياسته وأنه لم يكن يوافق على التوجيه السياسي المتزايد للاسلام، ولا على أهمية الدور السياسي لمحمد بسبب نبوته، ولو أن خالدا اهتم بالنواحي السياسية للرسالة لدفن خلافه مع محمد وعاد إلى مكة قبل السنة السابعة للهجرة »[٨٣]

يستنتج (وات) من هذه الأخبار القليلة التي ساقها حدوث خلاف في الرأي بين المسلمين، وخاصة مع أبي بكر الذي كانت له مكانة قوية عند الرسول صلى الله عليه وسلم ، ويرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوعز لمخالفي أبي بكر بالهجرة إلى الحبشة تفاديا للأخطار التي قد تنجم عن هذا الخلاف . غير أن الأدلة التي يسوقها (وات) ليست قوية، فإن بعض من هاجر إلى الحبشة كعثمان وطلحة كانوا من أصحاب أبي بكر .. كما أن اختفاء أسماء بعض المسلمين الأول المهاجرين وعدم لعبهم دورا رئيسيا في السياسة فيما بعد، وخاصة في عهد أبي بكر، لايمكن أن يعزى إلى خلافهم معه فقط بل قد يرجع الى انشغالهم بأمور أخرى في الحياة، والواقع أن أبابكر استعان بكثير ممن أسلم عند فتح مكة أو بعدها، وبأولاد كثير ممن قاوم الاسلام . فلو اهمل أبوبكر رجلا لماضيه لكان الأجدر به أن يهمل هؤلاء ولايسلمهم قيادة الجيوش الاسلامية التي أحسنوا قيادتها. والواقع أن الآيات القرآنية [٨٤] توحي بأن دافع الهجرة هو الاضطهاد الشديد الذي وقع على المسلمين والمحاولات التي بذلها المشركون لفتنتهم، وانها هي التي دفعت الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الايعاز اليهم بالهجرة[٨٥]، الأمر الذي كاد أن يدفع أبابكر نفسه إلى الهجرة لولا أن أجاره أحد الزعماء[٨٦] .

ـ ٤ ـ

وحتى في المسائل الحاسمة التي لاتقبل مداورة ولا التواء، يحاول (وات) أن يقتحم (بشكه) و (نفيه الكيفي) جدار الوقائع لكي يزرع هناك افتراضاته وتحليلاته .

إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يهاجم يوما عبادة الأصنام في الكعبة، وإنما انصبّ هجومه على عبادة الأصنام القابعة في المعابد الكائنة في ضواحي مكة .. ولذا فإن معارضة مكة للإسلام لم يكن سببها الأساسي «الخوف من أنه إذا دان أهل مكة بالإسلام وتركوا الإلحاد كف البدو عن زيارة الكعبة وحلّ الخراب بذلك في تجارة مكة . وهذا السبب غير مرض، فسوف نحاول عبثا العثور في القرآن على أي أثر لمهاجمة عبادة

الأصنام في الكعبة .. ولقد رأينا أن الهجوم على عبادة الأصنام كان في المعابد الكائنة في ضواحي مكة ولم يكن لهذه المعابد أهمية تجعل التخلي عنها يهدد بانهيار التجارة المكية عامة». ويخلص (وات) إلى القول بأن «فتح مكة لم يغير سوى الميزات الثانوية»[٨٧] .

لقد كانت دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم منذ لحظات (إعلانها) الأولى وحتى دخول مكة وتحطيم الأصنام، صيحة متواصلة ضد الوثنية وصراعا مكشوفا ضد الأصنام أيا كانت في مكة أم خارجها .

إن هذا التجزيء الذي يمارسه (وات) أسوة بكثير من المستشرقين مرفوض تاريخيا وعقيديا، فالحركة الاسلامية حركة توحيد مطلق ينفي منذ اللحظة الأولى أي توجه وثني، وقد أدركت الزعامة القرشية هذا جيدا، ولذا فإنها كانت مستعدة للتنازل عن أي شيء، لمنح الرسول صلى الله عليه وسلم كل مايريده، إلا هذه : شهادة أن لا إله إلا الله. وكان الرسول صلى الله عليه وسلم، في المقابل، مستعد أن يدخل في حوار مع الزعامة الوثنية في كل شيء إلا في هذه : شهادة أن لا إله إلا الله وماتعنيه بالضرورة من رفض مطلق للوثنية أو عبادة الأصنام .

ولايدري المرء، إذا أخذ بوجهة نظر (وات) أين يذهب برواية البلاذري التي يشير فيها إلى اشتداد معارضة قريش للدعوة بعد تصاعد الحملات الشديدة التي راح الرسول صلى الله عليه وسلم يشنها ضد آلهتهم وأصنامهم[٨٨] ولا أين يذهب برواية ابن هشام[٨٩] والطبري[٩٠] التي تذكر أن المشركين أخذوا - يوما بمجامع - رداء الرسول صلى الله عليه وسلم وقالوا له : أنت الذي تقول كذا وكذا في عيب آلهتنا وديننا ؟ فما كان جوابه إلا أن قال لهم «نعم أنا الذي أقول ذلك»!! ولابرواية ابن هشام التي تتحدث عن ذلك الاجتماع الذي عقده زعماء قريش وبعثوا إلى الرسول ليكلموه .. وقالوا له: إنا والله مانعلم رجلا من العرب أدخل على قومه مثل ماأدخلت على قومك، لقد شاتمت الآباء، وعبت الدين، وشتمت الآلهة، وسفهت الأحلام وفرقت الجماعة .. فإن كنت انما جئت بهذا الحديث تطلب به مالاجمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا، وإن كنت إنما تطلب به الشرف فينا فنحن نسوّدك علينا .. فأجابهم الرسول: ماجئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولا .. فإن تقبلوا مني ماجئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإن تردّوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم ..[٩١]

ولايدري المرء كذلك أين يذهب برواية ابن سعد التي تقول : إنَّ وفدا من زعماء قريش قدموا إلى أبي طالب ليلتمسوا إليه أن يكف ابن أخيه، فاستدعاه وقال له « يا ابن أخي هؤلاء عمومتك وأشراف قومك وقد أرادوا أن ينصفوك، فقال رسول الله صلى الله

عليـه وسلـم : قولوا اسمـع !! قالوا : تدعنا وآلهتنا وندعك وإلهك. قال أبو طالب : قد أنصفك القوم فاقبل منهم. فقال رسول الله : أرأيتم إن أعطيتكم هذه هل أنتم معطي كلمة إن أنتم تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم ؟ فقال أبو جهل : إن هذه كلمة مربحة، نعم وابيك، لنقولنها وعشر أمثالها !! فقال الرسول : قولوا (لا إله إلا الله) فاشمأزوا ونفروا منها وغضبوا وقاموا وهم يقولون : اصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد[٩٢] .

ومن عجب أن (وات) يضـع يده في أكثر من موضع من كتابه على إحدى الحقائق الأساسية للحركة الاسلامية : إن التغيير الديني يتمخض بالضرورة عن تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية (وسنتناول هذه المسألة فيما بعد)، وكان يجب عليه من أجل أن يكون منطقيا مع هذه القناعة أن يؤكد حقيقة التغيير الشامل الذي ينتظر مكة على يد الدعوة الجديدة، لكنه يتجه وجهة معاكسة تماما فيطرح مقولته تلك : «إن فتح مكة لم يغير سوى الميزات الثانوية» ..

وثمـة فرق بطبيعـة الحال بين الاعتماد على نظرية الأسباب الاقتصادية التي يرفضها (وات) في تفسير تخوف المكيين من الاسلام [٩٣]، وبين أن الدعوة الاسلامية جاءت لكي تقلب مواضعات الحياة المكية، بما فيها الاقتصاد، رأسا على عقب .

وحول الرواية المعروفة التي يوردها الطبري وابن هشام وغيرهما والتي تتحدث عن اجتماع الزعامة القرشية لاتخاذ موقف نهائي من الرسول صلى الله عليه وسلم قبيل هجرته إلى المدينة يثير (وات) شكا جديدا : إن النية لم تنعقد على قتل محمد، ويستبدل بذلـك ـ كعـادتـه ـ افتـراضـا يراه وهـو أن محمدا ربما يكون قد رجم في مكة ذاتها بعد الاجتماع وهو يطرح المسألة بالشكل التالي « ليس هناك داع للشك بأن هذا الاجتماع قد عقـد، وأن الحـاضرين أدركـوا أن محمدا يهيىء مشاريع معادية لهم، كما يقول ابن اسحق، وتوضح الحوادث التي وقعت فيما بعد بأن النية لم تنعقد على قتل محمد ، لأن الاتفاق على ذلك لن يكون بالاجتماع كما تؤكده المصادر . ولربما كان قرب وقوع الخطر هو الذي عجل برحيل محمد . ومن الصعب التأكد من طبيعة الخطر الذي كان يهدد محمدا وأتباعه، فلقد أضيفت أشياء كثيرة على قصة الهجرة لتجميلها، حتى إن المصادر الأولى نفسها لم تخل من الاضافات، ولايستبعد أن يكون محمد قد رجم في مكة ذاتها بعد الاجتماع »[٩٤]

* * *

ـ ٥ ـ

أن (وات) الذي يعتمد ـ أحيانا ـ اثارة الشك في الواقعة التاريخية، أونفيها اذا اقتضى الأمر، يسعى، بالاتجاه النقدي المبالغ فيه نفسه، إلى مايقابل هذا ولايقـل عنه سوءا : افتراض وقائع أو استنتاجات معينة قد لاتدعمها حقائق السيرة ووقائعها بل إنه قد يؤكد صدق رواية ضعيفة أو واقعة مدخولة ليس لها مايؤيدها في حالة عرضها على التيار العام المتوحد لتلك الحقائق والوقائع .

إنه إذا كان في الحالة الأولى يشكك فيما هو أقرب إلى الصدق، فإنه في الحالة الثانية يصدق ماهو أقرب إلى الكذب .. والموقفان في حقيقة الأمر وجهان لعملة واحدة : هي عملة النقد الذي يتجاوز حده الإيجابي البناء إلى الهدم والنفي والتشكيك ..

إنه يفترض ـ مثلا ـ أن الآية التي تندد برفض السجود عند تلاوة القرآن[٩٥] إنما هي بادرة لبعض المعارضة في صفوف المؤمنين، أو أنها نوع من الارتداد عن الدين ، وهو يستعمل هذه العبارة الافتراضية « ولربما تخيلنا أن الآية يمكن أن تكون تلميحا .. إلى آخره »[٩٦]

كما يفترض أن « تجربة محمد في نخلة، عند عودته من الطائف [٩٧]، والتي هدأت من انحطاطه العصبي، مرحلة في حرمانه الثقة بالمجتمع الانساني » .[٩٨]

ولاداعي لتـأكيـد أن محمـدا صلى الله عليه وسلم مافقد الثقة يوما بالمجتمع الانسـاني ولاعـانى من أي انحطاط عصبي، وإنما طرح قولته المعروفة مخاطبا الله سبحانه (إن لم يكن بك غضب عليّ فلا أبالي) والتي تتضمن معنى التماسك النفسي إزاء الأحداث، والثقة المطلقة بعون الله والاستعداد المتحدي لمواصلة الطريق .

وعن سودة بنت زمعة، زوجة الرسول صلى الله عليه وسلم الثانية بعد خديجة، يقـول (وات) « نستـطيـع أن نفتـرض أن صلاتهـا بمحمـد كانت صلات خادم بمخدومه[٩٩] » كيف ؟ لاأحد يدري .. وماهي الوقائع التي تؤكد هذا التصور المظلم ؟ لاأحد يدري كذلك ..

وهو يفترض أن استدعاء محمد صلى الله عليه وسلم للمهاجرين من الحبشة في السنة السابعة للهجرة كان بسبب رغبته في تقوية مركزه بالاعتماد على تأييد تلك الجماعة الصغيرة[١٠٠]

والافتراضات كثيرة ، والاعتماد على الضعيف الشاذ منبث هنا وهناك، ولن يتسـع المجال لمناقشتها أو حتى لاستعراضها .. ولكننا نريد أن نقف قليلا عند واحدة منها نظرا لخطورتها البالغة، ولكونها تمثل (نموذجا) واضحا لواحد من

الأخطاء المنهجية التي يعاني منها البحث الاستشراقي ، الافتراض ، وتبني الضعيف الشاذ، ومحاولة ترصيعه وترصينه بعبارات التوثيق والتأكيد، بخلاف الروايات والوقائع التي يسعى إلى التشكيك بها، أو نفيها، حيث يحاول هدمها بعبارات التضعيف والتشكيك كما رأينا .

يقول (وات) ـ ولنلاحظ صيغ التأكيد التي يبثها في عباراته ـ « .. نلاحظ واقعتين نستطيع أن نعدهما أكيدتين. أولا رتل محمد في وقت من الأوقات الآيات التي أوحى بها الشيطان على أنها جزء من القرآن لأنه لايمكن أن تكون القصة قد اخترعها مسلمون فيما بعد أودسها غير المسلمين . ثم أعلن محمد فيما بعد أن هذه الآيات يجب ألّا تعدّ جزءا من القرآن ويجب استبدال آيات بها تختلف عنها كثيرا في مضمونها . والروايات الأولى لاتحدد الوقت الذي حدث فيه ذلك، والأقرب، أن يكون ذلك قد وقع بعد بضعة أسابيع أو أشهر . وهناك واقعة ثالثة أو مجموعة وقائع نستطيع أن نكون واثقين منها . وهي أنه كان يجب على محمد ومعاصريه المكيين أن يشير في القرآن للآلهة اللات التي كانت معبودة في الطائف، والعزى المعبودة، في نخلة بالقرب من مكة، ومناة التي كان معبدها بين مكة والمدينة .. ماتعنيه إذن الآيات الإبليسية أن الاحتفالات مقبولة في المعابد الثلاثة حول مكة ، وأما معنى الآيات التي تقول بأن العبادة في هذه المعابد غير مقبولة فهي لاتحرم العبادة في الكعبة .

« ويجب أن نعترف بأن الآيات التي صححت سورة النجم تمجد الكعبة على حساب المعابد الأخرى، إلا إذا افترضنا وجود آيات أخرى كانت تحرم ذلك ثم رفعت فيما بعد من القرآن ، ولكن ليس لدينا أي سبب يمكن الأخذ به، ومن المهم أن نتذكر بهذا الصدد أن هذه المعابد قد هدمت عند صعود نجم محمد ..

«**وهكذا فإن قيمة الآيات الابليسية مهمة، فهل اعترف محمد بصحتها لأنه كان يهمه كسب الأنصار في المدينة والطائف وبين القبائل المجاورة** ؟ هل كان يحاول التخفيف من تأثير الزعماء القرشيين المعارضين له باكتساب عدد كبير من الاتباع؟ ذكر هذه المعابد دليل على أن نظرته أخذت في الاتساع(!!)

ويمضي (وات) إلى القول « إن نسخ الآيات (الابليسية) مرتبط بفشل التسوية (بين محمد وزعماء قريش) ولاشيء يسمح لنا بالاعتقاد أن محمدا قد استسلم لخداع المكيين ولكنه انتهى به الأمر إلى إدراك أن الاعتراف ببنات الله (كما كانت تسمى الالهة الثلاث وغيرها) يعني إنزال الله إلى مستواها. وعبادة الله في الكعبة لم تكن في الظاهر تختلف عن عبادتها في نخلة والطائف وقديد. وهذا يعني أن محمدا لم يكن يختلف كثيرا عن كهانهم وأنه لم يكن يرى نفسه مدعوا لأن يكون تأثيره أعظم من تأثيرهم . ينتج عن ذلك أن الإصلاح الذي عمل له من كل قلبه لن يتحقق .

وهكـذا لم يرفض محمـد عروض المكيـين لأسبـاب زمنية بل لسبب ديني حقيقي . ليس لأنـه لم يكن يثق بهم، مثـلا، أو لأنـه لم يبق شيء من مطامحه الشخصية، بل لأن الاعتراف بآلهتهم يؤدي إلى فشل قضيته والمهمة التي تلقاها من الله . ولاشك أن الوحي قد نبهه إلى ذلك، كما أنه من الممكن أن يكون قد شعر بخطئه بهذا الصدد قبل نزول الوحي .. »[١٠١] .

ويخلص (وات) إلى تركيز المسألة بالشكل التالي « لاشك أن محمدا قد نال نجاحا أمام زعماء قريش ليهتموا بأمره ، فظهرت المحاولات لحمله على الاعتراف بصورة أو أخـرى بالعبادة في المعابد المجاورة . وكان في أول الأمر مستعدا لذلك بسبب المنافع المادية(!!) ولأنه كان يشعر أن ذلك يساعده على تحقيق مهمته بسهولة، ثم أدرك شيئا فشيئا عن طريق النصح الإلّهي أن ذلك كان تسوية مميتة فأعدَّ مشروعا لتحسين وسائله بالمحافظة على الحقيقة كما تظهر له ، فأعلن رفض الشرك بألفاظ شديدة تغلق الباب في وجه كل تسوية »[١٠٢] .

إن هذه الواقعة المدخولة (التي تسمى أيضا بحديث الغرانيق) والتي يفترض (وات) أنها أكيدة، تحمل عناصر تناقضها واضطرابها وتهافتها ..

إنها تعني أن محمدا صلى الله عليه وسلم يمكن أن يخطيء أو يتقبل الخطأ .. ولكن في ماذا ؟ في أشـد الأمـور في دعوته وضوحا ، وصرامة وجدية، واستعصاء على الغموض، أو الخطأ **أو التنازل أو المساومة : التوحيد المطلق لله، ورفض الوثنية رفضا جازما قاطعا لايقبل مهادنة أو اعترافا ..**

إن (وات) نفســه يؤكد هذا المعنى ولكن في تسويغ النسخ الذي تعرض له الموقف السابق وليس في نفي الواقعة نفسها أو التشكيك فيها كما كان يجب أن يكون، ولاسيما بالنسبـة لرجل يتميز بالمهارة في النفي والتشكيك بالاستناد إلى مايمكن اعتباره أدلة مقارنة أو مقنعة !!

ثم إن (وات) الذي أعلن في مقدمته أنه سيمتنع عن استعمال تعبير مثل « قال تعالى » أو « قال محمد »، بل « يقول القرآن »، يعتمد هاهنا صيغا وتعابير يخالف فيها عما أكده في مقدمته ويوحي للقاريء **بأن محمدا صلى الله عليه وسلم هو الذي يرتب آيات القرآن وفق ماتقتضيه الظروف** !! فنحن نقرأ عبارات كهذه « أعلن محمد أن هذه الآيـات لايجب اعتبـارها جزءا من القرآن ويجب استبدال آيات بها تختلف عنها في مضمونها » « كان يجب على محمد أن يشير في القرآن للآلهة اللات » « إن ذكر المعابد ـ في الآيات الإبليسية ـ دليل على أن نظرته أخذت في الاتسـاع»!!

وهذا تناقض آخر .. فان (وات) مايلبث أن يبين خطأ هذا الموقف وتعارضه مع المهمة الأساسية التي تلقاها محمد عن الله وهي التوحيد .. وحتى على المستوى الشخصي فإن الاعتراف بالآلهة كان سينزل بمحمد صلى الله عليه وسلم ـ كما يقرر وات ـ من مرتبة النبوة المنفردة إلى أن يكون مجرد كاهن من كهان العرب!! فأي اتساع هذا في النظرة من خلال اعتراف بالأصنام يقود إلى نتائج سلبية، واضحة، كهذه ؟

ولنرجع إلى رواية (الآيات الابليسية) أو قصة الغرانيق التي أوردها ابن سعد في طبقاته والطبري في تاريخه وبعض المفسرين .. إلا أن رواياتهم، كما يقول ابن كثير في تفسيره « من طرق مرسلة كلها، ولم أرها مسندة من وجه صحيح ».!.!

« وأكثر هذه الروايات تفصيلا وأقلها إغراقا في الخرافة والافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم، رواية ابن أبي حاتم (التي ينتهي سندها إلى ابن شهاب) قال : انزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون : لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقررناه وأصحابه ولكنه لايذكر من خالف دينه من اليهود والنصارى بمثل الذي يذكر الهتنا من الشتم والشر . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اشتد عليه مانالة وأصحابه من اذاهم وتكذيبهم، وأحزنه ضلالهم، فكان يتمنى هداهم . فلما أنزل الله سورة النجم قال (أفرأيتم اللات والعزّى ومناة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال : وإنهن لهن الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لهي التي ترتجى ... فوقعت هاتان الكلمتان في قلب كل مشرك بمكة، وتباشروا بها وقالوا : إن محمدا قد رجع إلى دينه الأول ودين قومه، فلما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم آخر النجم سجد، وسجد كل من حضره من مسلم أو مشرك .. فعجِب الفريقان كلاهما من جماعتهم في السجود .. فأما المسلمون فعجبوا لسجود المشركين معهم على غير إيمان ولايقين، ولم يكن المسلمون سمعوا الذي القى الشيطان في مسامع المشركين .. فاطمأنت أنفسهم ـ أي المشركون ـ لما ألقى الشيطان في أمنية رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحدثهم به الشيطان أن رسول الله قد قرأها في السورة فسجدوا لتعظيم آلهتهم .. ثم نسخ الله ماألقى الشيطان، وأحكم آياته ، وحفظه من الفرية وقال (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ .. الخ) فلما بين الله قضاءه وبرأه من سجع الشيطان انقلب المشركون بضلالتهم وعداوتهم على المسلمين واشتدوا عليهم ..

« وهناك روايات أخرى أجرأ على الافتراء، تنسب قولة الغرانيق تلك إلى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وتعلل هذا برغبته ـ حاشاه ـ في مراضاة قريش ومهادنتها !!

وروايات الحادثة جميعا مرفوضة منذ الوهلة الأولى .. فهي فضلا عن مجافاتها لعصمة النبوة وحفظ الذكر من العبث والتحريف، فإن سياق السورة ذاته ينفيها نفيا

قاطعا . إذ إنه يتصدى لتوهين عقيدة المشركين في هذه الآلهة وأساطيرهم حولها . فلا مجـال لإدخال هاتين العبارتين في سياق السورة بحال . حتى على قول من قال : إن الشيـطان القى بهما في اسماع المشركين دون المسلمين. فهؤلاء المشركون كانوا عربا يتذوقون لغتهم وحين يسمعون هاتين العبارتين المقحمتين ويسمعون بعدهما (ألكم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذن قسمة ضيزى . إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم، ماأنزل الله بهـا من سلطـان ..) . ويسمعـون بعـد ذلـك (إنّ الذين لايؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى . ومالهم به من علم ان يتبعون إلا الظن وإن الظن لايغني من الحق شيئا) ويسمعون قبله (وكم من ملك في السماوات لاتغني شفاعتهم شيئا إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى) .. حين يسمعون هذا السياق كله فإنهم لايسجدون مع الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأن الكلام لايستقيم . والثناء على آلهتهم وتقرير أن لها شفاعة ترتجى لايستقيم . وهم لم يكونوا أغبياء كغباء الذين افتروا هذه الروايات التي تلقفها منهم المستشرقون مغرضين أوجاهلين[١٠٣] .

و (وات) لايكتفي بافتراض صحة حديث الغرانيق هذا، بل يوسع هذا الافتراض، فيبني على عدد من الآيات التي تدعو إلى التوحيد ورفض الشرك، من مثل (قل أندعو من دون الله ما لاينفعنا ولايضرنا، ونرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله ؟)[١٠٤] هذه النتيجة التي يطرحها بصيغة التأكيد «الاعتقاد بأن محمدا عانى من إغراء التسوية مدة طويلة» .[١٠٥]

ولانريد أن نمضي في مناقشة هذا الاستنتاج، كما لانريد أن نعرض لافتراضات (وات) بصدد ظاهرة (الوحي)[١٠٦] لأن هذا يخرج بنا عن دائرة (الاستشراق والسيرة) إلى مواقف الاستشراق من (القرآن الكريم) التي يجدها القارىء في مكان آخر من المجلد الذي بين يديه .. ولكننا ـ فقط ـ نلمح إلى افتراض آخر للرجل الذي حاول جهده أن يدرس السيرة بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية والحيادية والاخلاص .. فماذا تكون النتيجة؟ « يجب (بهذا التأكيد الذي لم يمارسه وات تجاه العديد من الوقائع الصحيحة المـؤكـدة في السـيرة) تفسـير قول محمـد (ماأقرأ ؟) في رده على قول الملك (اقرأ) : (لاأستطيع القراءة) أو (التلاوة) . يتضح لنا ذلك من وجود رواية تقول (ما أنا بقارىء) وفي التمييز عند ابن هشام (ماأقرأ) و (ماذا أقرأ) حيث التعبير الثاني لايمكن أن يعني إلا: (ماذا أتلو؟) وهذا هو المعنى الطبيعي لقوله (ماأقرأ؟). ويبدو من المؤكد تقريبا (لاحظ كلمة من المؤكد) أن المفسرين التقليديين اللاحقين تجنبوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات ليجدوا أساسا للعقيدة التي تريد أن محمدا لم يكن يعرف الكتابة، وهذا عنصر رئيسي للتدليل على طبيعة القرآن المعجزة، ومحتوى رواية ابن شداد في تفسير الطبري يفترض، إذا كان النص صحيحا، أن (ما) بمعنى (ماذا) لأنها مسبوقة بالواو»[١٠٧]

ـ ٦ ـ

ومن قبيل (الافتراضات) التي يزرعها (وات) في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ويلح عليها وكأنها جزء أساسي من حقائق السيرة، أو هكذا يتوهم ويـريـد أن يجر القارىء المسلم معه إلى دائرة الوهم، تلك المقولة الظنية التي رددها الجاهليون أنفسهم من قبل وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يتلقى (العلم) عن رجال: من أهل الكتاب!! أو أنه ـ على الأقل ـ تأثر بهم وتعلم منهم ..

(لاشك) بهذا التعبير المناقض لشكيّة (وات) يطرح الرجل واحدة من مقولاته، أو افتراضاته، في الدائرة التي نحن بصددها «لاشك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره (أي ورقة بن نوفل الذي اعتنق المسيحية أخيرا) ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئا من حماسه وآرائه» (١٠٨) .

« وتشجيـع ورقـة مهم، وليس هناك من سبب للشك (لاحظ العبارة) في صحة الجملة بصدد الناموس، واستعمال اللفظ الذي لايرد في القرآن بدلا من لفظ (التوراة) القرآني دليل على صحة القول .. إن النص الذي يجمع بين محمد وورقة أفضل من النص الـذي يجعلهمـا لايلتقيان ... وتعدّ كلمة (ناموس) عادة مشتقة من كلمة (Nomos) اليونانية، وهي تعني إذن الشريعة أو الكتب المقدسة. وهذا يتفق تماما مع ذكر موسى. وقد أبدى ورقة ملاحظة بعد أن أخذ محمد يتلقى الوحي وهي تعني أن مانزل على محمد مماثل لكتب اليهود والمسيحيين المقدسة. كما أن محمدا سمع مايوهمه بأنه مؤسس أمة ومشرع لها، وإذا كان محمد كما يبدو، مترددا بطبعه(!!) فإن هذا التشجيع بإقامة بناء ضخم على تجاربه يرتدي أكبر أهمية لتطوره الداخلي» (١٠٩) .

وإذا كان (وات) في النصين السابقين يلمّح فإنه في النص التالي يصرح بأبعاد العلاقة بين محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وورقة بن نوفل «يبدو ورقة من بين الذين اتصل بهم محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة . ولاشك أن المقطع القرآني حين ردده محمـد قد ذكره بما هو مدين به لورقة .. ومن الأفضل الافتراض (لاحظ التعبير) بأن محمدا كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة. وقد تأثرت التعاليم الاسلامية اللاحقة كثيرا بأفكار ورقة . وهذا مايعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوُحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له»(١١٠)

وليس ثمـة من داع، لمنـاقشة هذه الافتراضات التخمينية فيكفي أنها لم ترد لتأييدها أية رواية تاريخية على الاطلاق .. ويكفي أن تكون إفرازا لظنون جاهلية ماكانت بقادرة على تصوير نزول وحي مستقل جديد من السماء .. أو ظنون طائفية متعصبة تتشبث ـ لسبب مكشوف ـ بالتصوير الجاهلي ذاته .. ويكفي أنه ليس بمقدور أحد على

الاطلاق أن يعثر على رواية تاريخية أو شاهد واحد ينفي (أمية) الرسول صلى الله عليه وسلم .. ويكفي كذلك أن هذه المقولة لاتعدو أن تكون نتاجا طبيعيا لمنهج افتراضي يحمل استعداده لطرح أي تصور قد يدور في ذهن هذا المؤرخ أو ذاك دون أن يكون له سند من التاريخ ..

ويكفي، قبل هذا وذاك، أن القرآن الكريم، ذلك المصدر اليقيني المنفرد، قد نفى نفيا قاطعا أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتصل أو تلقى تعاليمه الدينية من أي رجل على الاطلاق (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين)[١١١]

وإذا كان هناك تشابه في علاج بعض المواضيع بين القرآن والكتب الدينية السابقة فلأنها صدرت في الأصل جميعا عن مصدر واحد هو الله سبحانه، ولأن كتاب الله جاء لكي يستكمل بناء كانت التوراة والانجيل قد بدأته من قبل (وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لاريب فيه من رب العالمين)[١١٢] (وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ..)[١١٣]

ولكن يجب أن نتذكر أيضا ـ أن في القرآن حشودا من المقاطع والآيات تصحح (تحريفات) التوراة والانجيل، أو تعارضها، أو تفندها .. وتطرح حقائق جديدة تغاير بالكلية ماطرحته التوراة والأناجيل !!

ان (وات)، من حيث لايشعر القارىء أحيانا، يمارس تزييفا للسيرة قد لايكون متعمدا .. إنه يخفف من ألوانها العميقة المتميزة، ويجرد جدلها، أو حوارها، في الداخل والخارج، أي بين المسلمين انفسهم، وبينهم وبين الخصوم، من أبعاده (الدرامية) التي تمنحه الفاعلية والحيوية والعمق ..

مثلا .. إنه يستنتج أن اضطهاد الزعامة الوثنية للمسلمين لم يكن عنيفا بالشكل الذي تصوره الروايات، وأن هجرتهم الى الحبشة لم تكن بسبب العذاب والاضطهاد .. وأن قريشا لم تفكر يوما بقتل الرسول صلى الله عليه وسلم .. .. وأن وحدة المسلمين الداخلية كانت تهتز بين الحين والحين بمحاولة الانشقاق تارة، وبالعصيان الديني تارة أخرى .. بل إن الرسول نفسه صلى الله عليه وسلم دخل مرة في مساومة مع الوثنية .. وفي أي شيء؟ في أعز ماجاء به، وأشده تمنعا على المساومة والتنازل : وحدانية الله المطلقة ورفض عبادة الأصنام أو الاعتراف بها بالحسم الذي يليق بجدية هذا الدين .

قد يسأل سائل : وما علاقة العمق اللوني لنسيج السيرة، والبعد الدرامي لعلائقها المتنوعة، بالبحث العلمي في التاريخ ؟!

والجواب واضح تماما .. إن البحث التاريخي العلمي الجاد يجب أن يحقق أكبر قدر من الاقتراب من صورة الواقعة التاريخية وصيغها .. .. أن يسعى لاستعادتها كما تخلقت وتلونت فعلا .. أن يستعيد ـ مرة أخرى ـ معدلات تشكلها بالدرجة وبالنوع نفسهما، قدر الامكان ..

فإذا عجز البحث، بدرجة أو أخرى، عن تحقيق هذه الاستعادة، سواء في صيغ الواقعة التاريخية أو طبيعة علاقتها الحوارية مع كافة الأطراف .. إذا عجز عن وضع يده على إيقاعها بالدرجة نفسها التي كانت عليها .. فإن عجزه هذا لايعدو أن يكون عجزا علميا، أي عجزا في قدراته على البحث والتحليل والتوصل إلى كشف النقاب عن الوقائع كما تشكلت وتخلقت فعلا .. اللهم إلا إذا كان هنالك هدف (مبيت) يسوق الباحث إلى موقع كهذا ..

وقد ناقشنا في مكان آخر مقولات (وات) آنفة الذكر وبيّنّا أنها لاتقوم على أساس .... ولكننا هنا بإزاء شيء أكبر من التاريخ .. اننا بازاء حركة عقيدية، ونبوة .. إننا بإزاء دين شامل جاء لكي يغير العالم، ويحل محل الأديان المحرفة السابقة، ويقود البشرية إلى الصراط ..

وإذا كانت الوقائع التاريخية (الاعتيادية) تتحمل عبثا كهذا الذي يجري تحت ستار العلم، والنقد، والأكاديمية .. إلى آخره فان واقعة (النبوة) ترفض هذا العبث منذ اللحظة الأولى ..

فنحن إزاء دين قادم من السماء، ونحن قبالة رجل مبعوث من الله سبحانه .. ونحن إزاء دين قادم من السماء، ونحن إزاء تقابل بين الغيب والحضور التاريخي .. فإما أن نقبل هذه الحقيقة ونستسلم لها، فلا يكون حينئذ انشقاق، ولاعصيان، ولامساومة، من قبل أناس اختاروا بانفسهم ، في ظروف في غاية القسوة والعناد، التسليم لكلمة الله، وجعل حياتهم، ومستقبلهم، مجرد أدوات لتنفيذها وصيرورتها في العالم .. أو ان نرفض هذه الحقيقة فلا تكون أبحاثنا ـ ابتداء ـ تعاملا مع سيرة نبي، وحركة جماعة من المنتمين لدين قادم من السماء، ولكنها افتراض ملفق يسعى إلى أن يخضع الواقعة للمقولات نفسها التي تعامل بها سائر الوقائع والأحداث ..

إن (وات) يأخذ على أقرانه المستشرقين إلحاحهم في النزعة النقدية، ويحاول أن يضع ضوابط منهجية تشكم هذه النزعة من أن تتحول إلى عملية هدم اعتباطي يشبع الأهواء الذاتية ولايقوم على أساس موضوعي، وقد سبق أن مرت بنا عبارته في هذا الصدد «لقد أظهر الكتاب الغربيون ميلهم لتصديق أسوأ الأمور عن محمد، وكلما ظهر أي تفسير نقدي لواقعة من الوقائع ممكنا قبلوه، ولايكفي مع ذلك، في ذكر فضائل محمد

أن نكتفي بامـانتـه وعزيمته اذا أردنا أن نفهم كل شيء عنه، وإذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة من الماضي بصدده فيجب علينا في كل حالة لايقوم الدليل القاطع على ضدها، أن نتمسك بصلابة بصدقه ، وعلينا ألّا ننسى عندئذ أيضا أن الدليل القاطع يتطلب لقبوله أكثر من كونه ممكنا وانه في مثل هذا الموضوع يصعب الحصول عليه ، ولايجب مناقشة نظريات المؤلفين الغربيين الذين افترضوا كذب محمد كنظريات وإن كان يمكن النظر في الحجج التي يذكرونها للتدليل على كذبه»[١١٤] .

ويجدر أن نشير كذلك إلى هجومه المرير على لامنس بسبب انسياقه وراء نزعته الهدمية وتسمية منهجه « بالطريقة العابثة في معالجة المصادر» .. بل إنه يقول عنه في مكان آخر بالحرف «إن افتراضه الشرير بأن قوة مكة كانت تعتمد على جيش من العبيد السود لاأساس له»[١١٥] ويشير الى أن ملاحظات (تيودور نولدكه) في دراسته :

Die Tradtıon Uber das Leben Muhammeds

يمكن أن تصحح في أكثر من مسألة آراء لامنس المغالية »[١١٦] .

وهو يأخذ على كايتاني في دراسته الواسعة (حوليات الاسلام) نزعته الشكوكية المبالغة ويقول « ليس من الصعب تصحيح مبالغاته في الشك »[١١٧] . ثم هو يطرح هذا المبدأ المنهجي (البنائي) في مجابهة النقد الهدمي الذي مارسه المستشرقون إزاء السيرة الى الحد الذي أوصل لامنس « إلى استبعاد اخبار الفترة المكية » بكاملها !! على الرغم من أن كثيرا من العلماء اتفقوا على القول بأنه مبالغ في ذلك كثيرا[١١٨]. فهو يقول « يجب على البـاحث اليـوم، بعـد اطلاعه على نزعات المؤرخين الأوائل ومصادرهم أن يكون باستطاعته أن يحسب حساب التحريفات وأن يقدم الوقائع بصورة أمينة، ويجب أن يقابل الاهتمام (بالتسوية المغرضة) في الرواية القديمة الاعتراف بصحة المادة عامة، ولما كان عدد كبير من الأسئلة التي يهتم بها مؤرخ أواسط القرن العشرين لايتأثر بتدخل (التلفيق المغرض) فليس هناك صعوبة في استخراج أجوبة على هذه الأسئلة من المصادر »[١١٩] .

وهو يطرح هذا الافتراض « من الصعب مثلا القول بأن روايات ابن سعد في الأنساب اختلاق محض . فمن ذا الذي تجشم مشقة اختلاق هذا الاطار المعقد وماهي الأسباب ؟ يضاف إلى ذلك أنه إذا كنا نحن الذين لانهتم بالأنساب نعرف من أجدادنا حتى جيلين أو ثلاثـة، فمـا هو المدهش في أن يعرف العرب الشغوفون بالأنساب عن أجـدادهم حتى ستة أو ثمانية أو عشرة أجيال ؟ لقد لقي جون فان اس طفلا يعرف خمسة عشر من أجداده[١٢٠] وهو يصل عبر تحليله لقوائم المعارضين الوثنيين في مكة إلى هذا الاستنتاج المهم « يتأكد إذن أن المؤلفين الذين وصلتنا مؤلفاتهم كانوا يملكون مادة تاريخية صحيحة وقد استخدموها بذكاء »[١٢١] .

ومع ذلك كله فإن (وات) مارس هو الآخر، وكما رأينا، نوعا من المبالغة في شكوكه، ونفيه الكيفي، وافتراضاته، ولاتكاد رواية من الروايات التي تتحدث عن العصر المكّي تخرج من (مختبره) إلى ميدان القبول إلا بصعوبة .. ونجد عبارات نقدية كهذه تتصادم في كتابه « يبدو ذلك صحيحا وإن سجل فيما بعد ليتفق مع أفكار لاحقة »[١٢٢] « وإذا صدقنا الروايات .. »[١٢٣] « وإذا كانت قصص العروض من قبل زعماء قريش صحيحة»[١٢٤] . « نستطيع - إذن - قبول الخطوط الكبرى للروايات التقليدية »[١٢٥] « تبدو عليها مظاهر الصحة[١٢٦] » كما أنه يكثر من استخدام تعبير (ربما) الذي يضع الوقائع على حافة اليقين .

هذا في حالات (الايجاب) أما في حالات (السلب) فقد رأينا كيف مارس (وات) تشكيكا ونفيا للعديد من معطيات السيرة عبر عصرها المكّي . ولكن - إذا أردنا الإنصاف - ليس بالمبالغة المفجعة التي دفعت مستشرقا كلامنس إلى استبعاد أخبار الفترة المكّية بكاملها !!

ذلك أن النزعة الشكوكية والنفي الكيفي قد يقودان - فعلا - إلى إلغاء مساحات بكاملها من التاريخ، والذي يحمل الاستعداد لنفي الجزئيات قد يصل به الأمر إلى نفي الكليات إن لم يكن ثمة ضوابط منهجية تقول له أين يجب عليه أن يقف وأين يمكنه أن يمضي ..

ولن يعني هذا أبدا أن يقف المؤرخ المسلم، في المقابل، وقفة استسلام وخضوع للرواية التاريخية، وأن يرفض أية صيغة من صيغ النقد، والشك، والافتراض، والتصحيح ..

ذلك أن منهجا (استسلاميا) كهذا يقود إلى الخطيئة نفسها التي تسوق إليها نزعات التشكيك المغرضة والنقد المبالغ فيه: تزييف الحقيقة التاريخية، وتقديم دراسات عن التاريخ، لا كما وقع فعلا أو قريبا مما تشكل فعلا، بل كما يريد له هذا المؤرخ أو ذاك أن يكون[١٢٧] .

إن نقد الرواية التاريخية، مطلوب، وهو ضرورة من الضرورات، وإننا يجب أن نتعلم هذا المبدأ الخطير من رجال (الحديث)، كما يجب أن نذهب مع رجل مفكر كابن خلدون الى آخر الطريق وهو ينعي على المؤرخين الذين سبقوه استسلامهم للرواية وتقبلهم حتى مالا يمكن قبوله على الإطلاق ..

لكن المبالغة في اعتماد (النقد)، والافتراض، والنفي الكيفي، للرواية، أمور قد تقود إلى الوجه الآخر للخطأ ..

فاذا كنا في الأولى نستسلم لكل ماقيل، فإننا هنا قد نرفض ونشكك بكل ماقيل ..
وفي الحالتين فان شبكة الوقائع التاريخية سوف تتعرض للتمزق، وملامحها الأصيلة ستؤول إلى الضياع ..

* * *



(محمد في مكة)

(٢)

إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على السيرة

هنا يكاد المستشرقون أن يلتقوا جميعا .. إن هذا الخلل المنهجي الذي هو أشبه بالحتمية التي لافكاك منها للبحث الغربي، هو القاسم المشترك الأعظم لجل الأبحاث والدراسات التي قدموها عن سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

إن مواضعات العقل الغربي ورواسبه الدينية، جنبا إلى جنب مع نزوعه العلماني، ومسلماته المادية، ورؤيته الوضعية، وانحساره على المنظور، وانكماشه على المحسوس، وردّة فعله تجاه كل ماهو روحي أو غيبي، واعتقاده الخاطىء بأن تجاوز الواقع إلى ما وراءه سقوط في مظلة الخيال والمثالية والخرافة واللاعلمية ..

بل إن غرور العقل الغربي، وانتفاخه المتورم ، واعتقاده القدرة على فهم كل شيء وتحليل كل معضلة في دائرة مايصطلح عليه بالعلوم الإنسانية ومنها التاريخ ..

هذه كلها تفعل فعلها في حقل الدراسة الاستشراقية في السيرة ، وتمسك بتلابيب الباحث فلا يستطيع منها فكاكا ..

هذا إلى ماتفرضه مكونات البيئة النسبية في الزمن والمكان من مؤشرات قد تصلح لهذا القرن ولكنها لاتصلح البتة لقرن مضى أو واقعة تاريخية سبق وأن تخلقت في بيئة أخرى .. في مكان غير المكان وزمان غير الزمان .. وهي مؤشرات قد تكون كذلك خاطئة أو مضللة، لكن المستشرق، ابن القرن العشرين يتشبث بها ويعض عليها بالنواجذ معتقدا أنها مفاتيح الحل ومفردات المنهج العلمي السليم ؟

فكيف إذا أضيف إلى هذا كله نظرة اعتقادية مسبقة ترسم هياكلها على ضوء أيديولوجيتها الصارمة وتسعى لكي تجد في التاريخ السند والدليل ؟ بل إنها تحاول أن تعمل في وقائعه بمشرطها الذي لايرحم من أجل أن تقسرها على الانسجام مع مقولاتها المسبقة والدخول بالإكراه من عنق الزجاجة الضيق الملتوي، كما يفعل النصارى المتعصبون أو الماديون التاريخيون من المستشرقين ؟

بصدد الخطيئة المنهجية الأخيرة فإن (مونتغمري وات) يتجاوز ـ بحق ـ الوقوع في إساره ، بل إنه ليعتمد ـ أحيانا ـ منهجا مغايرا تماما يبدأ من الواقعة التاريخية نفسها وينتهي بالنتائج والدلالات التي تقود إليها .. ولذا فإنه كثيرا ماكان يعلن رفضه لمقولات التفسير المادي للتاريخ، حيثما رأى الوقائع تتمرد على هذه المقولات وتسلك مجاري أخرى في العمل والصيرورة ...

فإذا كان (وات) يرفض الاعتقادية الجامدة في تحليل التاريخ، فانه يقع، متعمدا حينا، غير متعمد أحيانا، في أسر القيود الأخرى التي تتحكم في العقل الغربي عموما، والتي ألمحنا إليها قبل قليل ..

وهو يحاول في مدخل بحثه أن يعلن تجاوزه لهذه الأزمة ، وأن يتخذ موقفا حياديا أقرب إلى التجرد والموضوعية « فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أثيرت بين المسيحية والإسلام فقد جهدت ـ يقول وات ـ في اتخاذ موقف محايد منها . وهكذا بصدد معرفة ما اذا كان القرآن كلام الله أو ليس كلامه ، امتنعت عن استعمال تعبير مثل (قال تعالى) أو (قال محمد) في كل مرة استشهد فيها بالقرآن، بل أقول بكل بساطة (يقول القرآن) ، وليس هذا يعني أنني أرى من الضروري اتخاذ وجهة نظر مادية لضمان حياد المؤرخ ، بل أنا، على العكس، أعبر كمؤمن موحد صريح »[١٢٨] .

ويمضي (وات) إلى القول بأن « مما لاشك فيه أن هذا الموقف الأكاديمي ناقص نوعا ما . إذ يجب على المسيحيين تحديد موقفهم من محمد بقدر اتصال المسيحية بالإسلام، ويجب أن يقوم هذا الموقف على أسس فقهية . وأنا اعترف بما في كتابي من نقص ، بهذا الصدد، وإن كنت أرى أنه يقدم للمسيحيين المواد التاريخية اللازمة لتكوين رأي فقهي»[١٢٩] .

ثم مايلبث أن يتوجه بالحديث إلى (قرائه المسلمين) قائلا « لقد ألزمت نفسي برغم إخلاصي لمعطيات العلم التاريخي المكرس في الغرب، أن لا أقول أي شيء يمكن أن يتعارض مع معتقدات الإسلام الأساسية . ولاحاجة بنا إلى القول بوجود هوة فاصلة بين العلم الغربي والعقيدة الاسلامية . وإذا حدث ان كانت بعض آراء العلماء الغربيين غير معقولة عند المسلمين ، فذلك لأن العلماء الغربيين لم يكونوا دائما مخلصين لمبادئهم العلمية، وأن آراءهم يجب إعادة النظر فيها من وجهة النظر التاريخية الدقيقة»[١٣٠] .

وهي شهادة من الرجل تستحق التقدير .. تجيء بعد سيل من المعطيات المضادة للإسلام طرحها مستشرقون من شتى البلدان ، وتكاثرت حتى غدت ركاما .. وها هو (وات) يجيء لكي يعترف بأن الخطأ لايكمن في المبادىء العلمية، ولكن في سوء استخدامها من قبل العلماء الغربيين، لهذا السبب أوذاك ..

مهما يكن من أمر فان (وات) إذا كان قد قدر على اتخاذ موقف حيادي من مسألة الصراع بين المسيحية والاسلام (على الرغم من أن هذا الاستنتاج ليس صائبا بشكل نهائي كما سنرى) فانه لم يستطع الفكاك من نقاط الشدّ الأخرى التي تمسك بتلابيب العقل الغربي : **النزوع العلماني ، والمسلمات المادية ، والرؤية الوضعية، والانحسار على المنظور، واعتقاد القدرة على اخضاع كل ظاهرة تاريخية أو بشرية لمقولات التحليل العقلي الخالص، حتى ولو كانت (غيبية) تندّ عن التعليل والتحليل ..**

إن (وات) هو ابن الحضارة الغربية، ولن يستطيع الرجل بسهولة أن ينشق على مواضعات البيئة التي شكلت عقله .. ولكنه ـ مرة أخرى ـ يعد أكثر قدرة على (التحرر) من معظم زملائه المستشرقين الذين عاصروه أو سبقوه على الطريق ..

* * *

ـ ٢ ـ

والآن يجب أن نختبر بحثه (محمد في مكة) لوضع اليد على عناصر الخلل المنهجي فيما يتعلق بهذه النقطة بالذات : **إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على التاريخ ..**

منـذ البداية، ولما يمض سوى أسطر معدودات على إعلانه الحياد في مقدمته، يتخذ من القرآن ـ كمصدر لدراسة العصر المكي ـ موقفا يفهم منه اثنتان : أولاهما : عدم اطمئنانه إلى موضوعية روايات القرآن التاريخية، وثانيتهما : أن الشك يحوم حول كثير من النتائج بهذا الصدد !!

فهو يقول، ولّما يزل بعد في المقدمة « جرت العادة بعض الوقت بأن القرآن هو المصدر الرئيسي لفهم الفترة المكية. ولاشك أن القرآن معاصر لتلك الفترة **ولكنه متحيز**، ناهيك بصعوبة تحديد التسلسل الزمني لمختلف أجزائه ومايحوم حول كثير من النتائج من شك، فهو لايمدنا بأي شيء يمكن أن يكون لوحة كاملة لحياة محمد والمسلمين خلال الفترة المكية . وكل مافعله كتاب السيرة الغربيون هو أنهم أقروا اللوحة التي تقدمها السـيرة عن الفترة المكية في خطوطها الكبرى واستعملوها إطارا لايحتاج إلا لتوشيته بأكبـر كمية ممكنة من مواد القرآن(!!) وأفضل طريقة هي اعتبار القرآن والأحاديث الأولى كمصـادر يتم بعض منهـا بعضهـا الآخـر في مسـاهمته لفهم تاريخ الفترة المشار إليها. ويطلعنا القرآن على الجانب الفكري لمجموعة من التغيرات التي حدثت في مكة وفي ضواحيهـا، **ولكن يجب الاهتمـام أيضـا بالجـوانب الاقتصـاديـة والاجتمـاعيـة والسياسية إذا أردنا تكوين لوحة متناسقة وإدراك الجانب الفكري نفسه** »[١٢١] .

أما القول بتحيز القرآن وعدم موضوعيته والشك في صدق النتائج التاريخية التي يطرحها .. فقد لايستطيع أحد أن يلزم الرجل بالاعتقاد بأن القرآن ـ ككتاب منزل من الله سبحانه ـ إنما هو العلم الموضوعي اليقيني المطلق الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه ولكننا من جهتنا كمسلمين فإننا غير ملزمين البتة بقبول بل حتى بمناقشة إطروحات كهذه طالما أكد عليها المستشرقون .

ولكن حتى لو نظرنـا إلى القـرآن كوثيقـة تاريخية فإن القول بعدم موضوعيته وبالشك في معطياته التاريخية أمر يحتاج إلى دليل .. و (وات) يطرح مقولته على عواهنها .. ولانجد بعدها في طول كتابه وعرضه مقطعا قرآنيا واحدا يخرج عن الموضوعية .. لانجد أي دليل !!

وعـلى أيـة حال فان كتـاب الله ماجـاء ليكـون كتابا تاريخيا يتابع التفاصيل والجزئيات لحظة بلحظة ويوما بيوم، كما نجد في العهدين القديم والجديد اللذين دونا في فترات لاحقة على نبوتي موسى وعيسى عليهما السلام . وبرغم ذلك فقد استطاع عدد من الباحثين أن يستخلصوا من القرآن حقائق تاريخية قيمة عن العصرين المكي والمدني، وأن يصنعوا من نسيج الآيات ذات الصبغة التاريخية صورة عن السيرة هي في الحقيقة من أدق ماكتب عنها إلى الآن، ويكفي أن ننظر ـ على سبيل المثال ـ في كتاب دروزة (سيرة الرسول : صور مقتبسة من القرآن الكريم)، وصالح أحمد العلي (محاضرات في تاريخ العرب) إلى حدّ ما، وسيد قطب في تفسيره لسور (الأنفال) و (آل عمران) و (الأحزاب) و (التوبة) و (محمد) و (الفتح) وغيرها في كتابه (في ظلال القرآن) لتبين مايمكن أن يقدمه كتاب الله عن سيرة رسوله الكريم من معلومات ذات قيمة أكيدة .

إن القـرآن الكـريم كتاب عقيدة ومنهج حركة، وإذا حدث وأن طرح جانبا من الوقائع التاريخية فإن هدفه ليس تكوين لوحة متناسقة شاملة لمجريات الأحداث في عصر بكامله .. وإنما ملامسة بعض هذه الأحداث والتعقيب عليها لكي يركب منها موقفا يبنى به الانسان المسلم والجماعة المسلمة .. أي أنه يعتمد أسلوب التعليم والتربية بالحدث، وهـو واحـد من أشـد الأسـاليب حيوية وعطاء لأنه يحقق مايسمى بمبدأ (الاقتران الشرطي) ويجعل النمو الحركي للجماعة الإسلامية يستمد مقوماته من الواقع المعاش لا من النظريات المعلقة في الفراغ، والجدل اللاهوتي العقيم ..

ثم إن (وات) مايلبث أن يقع في تناقضين آخرين، فهو من جهة يعترف بأن القرآن يطلعنا على الجانب الفكري لمجموعة من التغيرات التي حدثت في مكة وفي ضواحيها، وهي تغيرات تاريخية، بل إنها قمة التغيرات التاريخية، لأنها بمثابة الحصيلة النهائية للحركة التاريخية التي ترفدها الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبما أن القرآن الكريم، كما أشرنا قبل قليل، ليس بحثا في التاريخ .. فهو يكتفي بطرح التغيرات الأعمق والأشمل، ويترك جزئياتها المتشكلة في تيارات العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مكتفيا بالاشارة إليها بين الحين والحين .

و (وات) من جهة أخرى يشير إلى إمكان اعتماد الأحاديث الأولى كمصادر تتمم المعطيات القرآنية في المساهمة لفهم تاريخ الفترة المكّية .. وهذا أمر معروف ومتفق عليه .. إلا أن الرجل مايلبث بعد قليل أن ينقض هذه المقولة بالتشكيك في حجية الأحاديث

هذه المرة « ربما بدا في بعض الأحيان ـ يقول وات ـ إنني عمليا أقل تعلقا بالحديث من أولئك الذين هم أكثر مني شكًا فيه »[١٣٢] . على الرغم من أنه كان قد طرح في مقدمة كتابه نفسها موقفا أكثر اعتدالا من الحديث حيث قال « لما كنت أبحث في خلفية حياة محمد وفترته المكّية، فقد تقدمت في الفكرة القائلة بأن الأحاديث يجب أن تقبل عامة، وأن تؤخذ بحذر، وأن تصحح قدر الإمكان في المسائل التي نشكّ فيها بوجود (تلفيق مغرض) ولكن يجب ألاّ ترفض رفضا باتا إلا إذا وقع تناقض داخلي بينها»[١٣٣].

* * *

ـ ٣ ـ

و (وات) أسوة بجلّ الباحثين الغربيين، يأخذ بالمفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي للأديان . أي إن الرسول أو النبي يعمل وفق المقتضيات المرحلية لكل فترة تاريخية، ومن ثم فإن منظوره للدين إنما هو وليد مواضعات تلك الفترة فهو لايملك ـ ابتداء ـ رؤية شمولية عن أبعاد دوره كنبي وعن الملامح النهائية للعقيدة التي جاء لكي يبشر بها .. فمحمد صلى الله عليه وسلم ـ على سبيل المثال ـ ماكان يعرف في المرحلة المكّية أن الدعوة الإسلامية هي دعوة عالمية، بل ماكان يعرف أنها دعوة للعرب جميعا، ولم يتبين له ذلك إلاّ في فترات تالية ووفق الظروف التاريخية التي كان يجتازها حينا بعد حين !!

وقد يلتبس هذا المفهوم الوضعي الخاطىء للدين كحركة شاملة ذات أهداف محددة ابتداء، مع واحدة من أشد الحقائق أهمية في مسيرة الأديان تلك هي أن كل دين سماوي لايتنزل دفعة واحدة ويطلب من المؤمنين به الالتزام بكافة واجباته ومنهياته .. مرة واحدة .. إنما يتنزل على مراحل، وينبني تدريجيا عبر مدى زمني قد يطول وقد يقصر، وهو خلال صيرورته تلك، يتعامل مع المراحل التاريخية وفق معطياتها المرحلية لكي يقدر على مد الجسور وإقامة الحوار وتحقيق التأثير المطلوب . هذا إلى أن النمو العقيدي، وفق هذا المنظور الحركي، يحقق من النتائج الإيجابية ويبني من القيم ويعزز من المبادىء ما لايتحقق عشر معشاره في حالة التنزل الكامل دفعة واحدة .. ولهذا تنزل القرآن الكريم على مراحل، وهو يقولها بوضوح (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا)[١٣٤] .. وراح من خلال تنزله ذاك على مراحل، يبني الانسان المسلم والجماعة المسلمة خطوة خطوة، ولبنة لبنة، من أجل أن يستقيم البناء ويقدر، عن طريق الالتحام بين التعاليم والتاريخ، أن يحقق هدفه حركيا .. وليس وفق طرائق الجدل النظري واللاهوت .

ولكن هذا لايعني البتة أن الانبياء عليهم السلام ماكانوا يرون أبعد من مواطىء أقدامهم .. وأنهم ماكانوا يعرفون سوى مطالب المرحلة الزمنية التي يعملون خلالها كما يرى المفهوم الغربي للتطور التدريجي .

إن (وات) يقع في إسار هذا المفهوم بسبب من كونه ابن بيئته الثقافية، لكي مايلبث أن ينفذه في أكثر من مكان من كتابه عن (محمد) فيقع في حشد من الأخطاء .

فهو - يقول - مثلا - معلقا على أقصوصة اعتراف الرسول صلى الله عليه وسلم بأصنام قريش الثلاثة (اللات والعزّى ومناة)، عبر مساومته مع الزعامة القرشية فيما يعرف (بالآيات الابليسية) التي سبق وأن ناقشنا تبنيه لها في مكان آخر .. « عدّ الفقهاء المسلمون الذين ظلوا بعيدين عن المفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي محمدا، على انه قد أخبر منذ البدء بالمضمون الكامل لعقيدة الاسلام، فكان من الصعب عليهم أن لم ير محمد خروج الآيات الإبليسية على عقيدة الاسلام(!!) والحقيقة هي أن توحيده كان في الأصل، كما كان توحيد معاصريه المثقفين، غامضا، ولم ير بعد أن قبول هذه المخلوقات الإلهية(!!) كان يتعارض مع هذا التوحيد. لاشك أنه يعدّ اللات والعزى ومناة على أنها كائنات سماوية أقل من الله، كما اعترفت اليهودية والمسيحية بوجود ملائكة. ويتحدث القرآن عنها في الفترة (الأخيرة؟) المكية باسم الجن، وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أنها مجرد أسماء، إذا كان ذلك فليس من الضروري اكتشاف سبب خاص للآيات الابليسية، فهي لاتدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائما محمد »[١٣٥] .

أية فوضى فكرية هذه. وأي تصور مضطرب متهافت للدين، لاهو بالمادي فيرفض الحقيقة الدينية ولا هو بالمؤمن فيعترف ببداهاتها ومسلماتها ؟!

لقد بعث الرسول صلى الله عليه وسلم كما بعث سائر الأنبياء عليهم السلام من قبله، بعقيدة واضحة كل الوضوح، صارمة أشد الصرامة ، مستقيمة بينة لاتقبل نكوصا أو التواء، ولاتقبل تغيرا أوتطورا تدريجيا : إنها شهادة أن لا إله إلا الله، بكل ماتعنيه هذه الشهادة من تسليم كامل بالألوهية المتفردة الواحدة، ورفض للتعدد بشتى صيغة وأشكاله: (لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم)[١٣٦] (وإلى عاد أخاهم هودا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون ؟)[١٣٧] (قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم مانزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين)[١٣٨] (وإلى ثمود أخاهم صالحا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم)[١٣٩] (وإلى مدين أخاهم شعيبا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من

اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم)[١٤٠] (إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال إني أشهد الله واشهدوا أني بريء مما تشركون)[١٤١] (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إلّه إلا أنا)[١٤٢] (وقال الله لاتتخذوا إلّهين اثنين إنما هو إله واحد)[١٤٣] (وماأرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون)[١٤٤] .

منذ اللحظات الأولى كان محمد صلى الله عليه وسلم يدرك أوضح الإدراك وأعمقه القاعدة التي سينطلق منها لدعوة الناس إلى الدين الجديد ، والشعار الذي سيرفعه بمواجهة العالم والهدف المحوري الذي سيسعى لتجميع المنتمين إليه :

شهادة لا إله إلا الله : (فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو ..)[١٤٥] (قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب)[١٤٦] (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلّهكم إله واحد)[١٤٧] (قل إنما يوحى إلي أنما إلّهكم إلّه واحد)[١٤٨] (ولاتدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو)[١٤٩] (قل إنما أنا منذر وما من إلّه إلا الله الواحد القهار)[١٥٠] (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك)[١٥١] (رب المشرق والمغرب لا إلّه إلا هو فاتخذه وكيلا)[١٥٢] (وإلّه آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلّها واحدا)[١٥٣] (وما أمروا إلّا ليعبدوا إلّها واحدا لا إلّه إلا هو)[١٥٤] . ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم موضحا القاعدة التي ينطلق منها والهدف المركزي الذي يسعى إليه «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله»[١٥٥] .

القاعدة المحورية الثابتة، الواضحة، الصارمة، التي ظل الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو الناس إليها ويقاتل الجاهلية عليها، ويبني أمته ودولته على أساسها .. وكان يعرف جيدا، بوحي الله وتسديده، أن أي انحراف عن هذا المفهوم، بأي قدر وفي أي اتجاه، ومن أجل أي هدف، يعني التفريط بعصب العقيدة وضياع وجهها وملامحها ..

ولذا كان صلى الله عليه وسلم ـ كما ذكرنا وكما أكد وكرر جلّ الباحثين في تاريخ النبوة ـ مستعدا للقاء مع قريش في كل شيء إلا في هذه، وللحوار والانفتاح على أي شيء إلا على هذه، ولإقامة الجسور بين الأطراف كافة للوصول إلى أي شيء مشترك إلا في قضية التوحيد المطلق الذي هو قاعدة الدين وعصب الدعوة وأساس العقيدة التي بعث لكي يحققها في العالم .

وإذا حدث فيما بعد، على المستوى الزمني، أن تنزلت آيات القرآن لكي تواصل البناء العقيدي، وتمد آفاقه، وتزيد معطياته غنى .. فإن هذا لايعني حدوث تطور تدريجي بالمفهوم الغربي للتطور .. فإن الأساس العقيدي ظل هو الأساس، وأن رسول الله صلى

الله عليـه وسلم ظل على بينة من الأمر إزاء هذا الأساس، وكل الذي كان يحدث هو إضافة معطيات جديدة تنبثق عن القاعدة نفسها وتنبني على محورها الثابت الواضح ..

وثمة تفريق آخر يجب أن يكون واضحا في الأذهان : إن العقيدة غير الشريعة . صحيح أن هذه تقوم على تلك وتنبثق عن مقولاتها، وتكسب صيغها من معادلات العقيدة نفسها، ولكنها تجيء فيما بعد وتتضمن حشدا من الجزئيات التنفيذية التي لم يكن النبي، أي نبي، يعـرف عنها مقدما .. أما العقيدة فهي تصور أساسي شامل للكون والحياة والمصير، فان لم يكن النبي يعرف مقدما أبعاده وخصائصه وأسسه فكيف يبدأ دعوته مجابها بها الانسان والعالم والطبيعة والتاريخ ؟

ولقد ناقشنا من قبل تهافت ماأسماه (وات) بالآيات الإبليسية التي تحكي عن اعتراف الرسول صلى الله عليه وسلم بالأصنام مقابل اعتراف الجاهليين بالله الواحد!! وسقوطها بالضرورة .. ولكننا نرجع إليها مرة أخرى مضطرين لأن (وات) يدافع من خلالها عن الرسول صلى الله عليه وسلم دفاعا ملتويا لاندري إن كان متعمدا خبيثا أم كان استمرارا طبيعيا لنظرية الغربيين إياها عن التطور التدريجي للدين .

إنه يقول بأن ليس من حق أصحاب محمد أن يستغربوا قبوله اللات والعزى ومناة .. وإنه لم ير في ذلك خروجا على عقيدة الاسلام !! إذ كان عليهم ابتداء أن يدركوا بأن نبيهم لم يكن يعرف يومها المضمون الكامل لعقيدة الإسلام ..

بل إن (وات) يمضي خطوة أخرى بهذا الاتجاه فيرى أن توحيد محمد كان في الأصل غامضا تماما، كما كان توحيد معاصريه المثقفين، ولم ير حتى ذلك الوقت، أي بعد مرور سنين طويلة على بدء دعوته القائمة على التوحيد المطلق، أن قبول هذه الأصنام يتعارض مع هذا التوحيد ..

بل إن (وات) ليمضي أبعـد من ذلك كله فيخلع صفـة المخلوقـات الإلّهية على الأصنام الحجرية المرصوفة على قارعة كل طريق، ثم يجزم (وهو صاحب المنهج الشكّي في السـيرة) بأن الـرسـول صلى الله عليـه وسلم كان يعـدّ اللآت والعـزى ومنـاة كائنات سماوية ولكنها أقل من الله!!

ألا يدرك هذا الباحث أنه في استنتاجاته التي تتميز بالغرابة والفجاجة، يتناقض مع بداهات الاسلام ومسلمات الدعوة التوحيدية التي انطلق بها الرسول صلى الله عليه وسلم منذ اللحظات الأولى .. وسوف يقاتل العرب جيمعا من أجل الحفاظ على نقائها وتفردها ؟

ولماذا يشك الرجل وينفي الكثير من وقائع السيرة التي لاترتطم أو تتناقض مع

«الخط العام لحركة النبوة، بنيما يقبل هذه الرواية الشاذة، الضعيفة، المهلهلة، المدخولة التي ترتطم مع الأوليات والأسس والبداهات ؟

ثم مايلبث (وات) أن يبلغ حد التخليط الذي تنعدم معه الرؤية الصحيحة للأشياء عندما يقرن اعتراف محمد صلى الله عليه وسلم بالأصنام «تلك الكائنات السماوية التي هي أقل من الله» باعتراف اليهودية والمسيحية بوجود الملائكة!!

أية علاقة تربط بين الأصنام وبين الملائكة؟ وهل من مسوّغ هنا، أو في أية مناسبة أخرى، لاستعراض الفروق التي تميز بين الحجارة والملائكة، وللتزييف الديني الذي تمثله الأولى والحقيقة الغيبية المؤكدة التي تمثلها الثانية .. للعصيان الذي تمثله الأولى، وللطاعة والتسليم والاذعان الذي تمثله الثانية ؟

ألا يجوز أن يكون (وات) قد طرح هذا التقابل غير المنطقي للتشكيك بجدية الموقف العقيدي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولتمرير هذه الواقعة المزيفة في الوقت نفسه؟ وفي ختام مقولته تلك يطرح (وات) معميات وتناقضات أخرى فيشير إلى أن القرآن يتحدث عن تلك المخلوقات الالهية (الأصنام) في الفترة المكية الأخيرة باسم (الجن)!! وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أنها مجرد أسماء ..

أيتأخر ـ إذن ـ رفض الصنمية وتجريدها من الفاعلية حتى نهاية العصر المكي، بل حتى العصر المدني؟ فلم كان إذن ذلك الصراع الذي لاهوادة فيه بين المسلمين والزعامة الوثنية؟ ولم كانت قولة محمد المبكرة التي لم يشأ (وات) أن يشير إليها أو يعترف بها (والله ياعم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ماتركته حتى يظهره الله) أو تنفرد هذه السالفة ؟ وما هو (الامر) إن لم يكن التوحيد المطلق، والرفض المطلق للوثنية بكل صيغها وأشكالها؟ وكيف تفوت على (وات) هذه الحقائق جميعا بحيث إنه يختتم مقولته بهذه الكلمات القاطعة «إن الحادثة لاتدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائما محمد»!!

ولاأعتقد أن الأمر يحتاج هنا إلى مزيد نقاش وقد بلغ هذا الحد من التبعثر والفجاجة ..

* * *

وانطلاقا من إسقاط المفهوم الغربي الخاطىء للدين على وقائع السيرة، نلتقي بحشد من الاستنتاجات والتحليلات الخاطئة التي يعتمدها (وات)، وإن كانت بشكل عام أقل حدة مما نجده لدى المستشرقين الآخرين .. لكنها على أية حال تمثل ارتطاما بحقائق النبوة، ولايمكن معها للعقل المسلم إلا أن يرى فيها سذاجة وجهلا، أو خبثا ومكرا .. فنحن نقرأ عبارات كهذه يمكن أن تكون مناقشتها ضربا في غير هدف أو اعترافا على الأقل بجديتها التي يجب ألا تخلع عليها أبدا حتى على المستوى الأكاديمي .. فما كان الدين الاسلامي وأسسه العقيدية، على وجه الخصوص، حقلا لمحاكات الأكاديميين وتجاربهم الفكرية في شرق أو غرب: « لقد تملكت محمدا، منذ وقت مبكر عقيدة أن الكلمات التي تصل إليه هي وحي من الله، مهما كانت الصورة الدقيقة لتجربته الأولى في تلقي الوحي. وقد ظهر الايمان بذلك منذ البداية في دعوته العامة»[١٥٦]

ونقرأ « على المؤرخ أن يعترف بصدق محمد المطلق في اعتقاده بأن الوحي كان يأتيه من الخارج، وأنه يمكن أن يكون قبل نزول الوحي قد سمع من بعض الأشخاص قسما من القصص التي يذكرها القرآن، وعندئذ يترك المؤرخ الموضوع إلى الفقهاء ليقوموا بنوع من التوفيق» [١٥٧] .

ونقرأ «كما نرى أثر الشك في اليوم الأخير وراء السؤال الموجه إلى محمد (يسألونك عن الساعة أيان مرساها) ويرد القرآن على هذا السؤال، أو يتحاشى الرد لأنه يمكن أن يحدث بلبلة لمحمد، وهذا هو الهدف من سؤاله»[١٥٨] .

و (وات) يعود إلى مسألة النمو التدريجي والضرورات المرحلية .. إلى آخره، فيتصور أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف، حتى أواخر العصر المكي، الأبعاد الحقيقية لدعوته وأنها ليست لقريش وحدها أو للعرب وحدهم وإنما للعالم جميعا .. ويغفل (وات) كما أغفل غيره من المستشرقين تلك المعطيات القرآنية التي كانت تؤكد منذ بدايات العصر المكي: عالمية الدعوة الاسلامية وأن الأنبياء عليهم السلام لايمكن أن يسيروا كالعميان، خطوة خطوة دون أن يملكوا مسبقا استشراقا شاملا لما يسعون لتحقيقه، ولاحتى للخطوات التالية التي يجب عليهم أن يقطعوها .. وإذا كان الزعماء العاديون يمتلكون رؤية مستقبلية نافذة تتجاوز حدود الزمن الراهن وتتحرك صوب أبعاده النائية وفق برنامج مرسوم .. أفلا يكون الأنبياء، مبعوثو الله الى العالم، قادرين على امتلاك هذه الرؤية، بل ممتلكين، بإرادة الله ووحيه، زمامها منذ اللحظات الأولى ؟!

على أية حال فهذه هي الآيات القرآنية (المكية) التي تؤكد عالمية الدعوة الاسلامية منذ البدايات الأولى : (قل لا أسألكم عليه أجرا إن هو إلا ذكرى للعالمين)[١٥٩] (وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين)[١٦٠] (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)[١٦١]

(تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا)[١٦٢] (إن هو إلا ذكر للعالمين)[١٦٣] (وما هو إلا ذكر للعالمين)[١٦٤] (فأين تذهبون؟ إن هو إلا ذكر للعالمين)[١٦٥] (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا)[١٦٦] .

ونسمع (وات) يقول بصيغ الجزم والاعتقاد التي لم نألفها منه « نحن نعتقد أن محمدا في هذا الوقت (بعد عودته من الطائف) أخذ يدعو أفراد القبائل البدوية للدخول في الإسلام، وأن وراء هذا النشاط تكمن فكرة غامضة في توحيد العرب جميعا »[١٦٧]

ونسمعه يقول «عدّ محمد نفسه في البدء مرسلا لقريش خاصة، وليس لدينا أية وسيلة لمعرفة ما إذا كان قد فكر بتوسيع أفق رسالته لتشمل العرب جميعا، قبل وفاة أبي طالب أو بعدها . وقد اضطره تدهور وضعه مع ذلك، أن ينظر إلى أبعد من ذلك فلا نسمع من ثم خلال سنواته الثلاث الأخيرة في مكة إلا عن علاقاته بالقبائل البدوية وسكان الطائف ويثرب »[١٦٨] .

وفي مكان آخر يصور محمدا صلى الله عليه وسلم كما لو كان لايميز بين الدين والسياسة، ولايعرف تماما أن دعوة كدعوته ستقوده بالضرورة إلى مركز الزعامة، وأنه لم يكن يفكر بأي دور غير الدور الديني الصرف وفق المفهوم الغربي وأنه «لم يكن سوى رجل ينذر» وأنه «كان يجب تنبيهه على الجوانب السياسية لقراراته الدينية»!![١٦٩] ومع ذلك يقول (وات) «لم يكن يمكن استمرار الفصل بين رسالة النبوة ووظيفة القائد السياسي في الظروف المشار إليها، أي في مثل نظرة العرب لما يحدد صفات الفضل والكفاءة الضرورية للحكم. فأي انسان كان في استطاعته فيما بعد انتهاج سياسة تكذبها كلمة من الله أو حتى من نبيه؟ وهكذا تكون الاشارة إلى الآلهة بداية معارضة القرشيين العنيفة، كما أن سورة الكافرين وإن بدت دينية صرفة، فهي حث لمحمد على فتح مكة»[١٧٠]

ونحن نقرأ في هذا الصدد هذه المقولة كذلك «إن السبب الأساسي في المعارضة كان من دون شك أن زعماء قريش وجدوا أن ايمان محمد بأنه نبي ستكون له نتائج سياسية. وكانت السنة العربية القديمة تقول إن الرئاسة في القبيلة يجب أن تكون من نصيب أكثر الرجال حظا من الحكمة والحذر والعقل، فلو أن أهالي مكة أخذوا يؤمنون بانذار محمد ووعيده وجعلوا يستفسرون عن الطريقة التي يجب أن تدار بها شؤونهم، فمن ذا الذي يحق له نصحهم غير محمد نفسه؟»[١٧١] .

فإذا كان زعماء قريش قد أدركوا العلاقة بين الدين والسياسة، بين الدعوة والقيادة فكيف لم يدرك محمد ذلك وهو أكثر من أي قرشي آخر حظا «من الحكمة والعقل» كما يعترف (وات) نفسه ؟

كما أنه يعود إلى مسألة الضرورات المرحلية، إلى درجة أنه يوحي للقارىء بأن القرآن الكريم كان يتحايل على قريش خشية الارتطام بها فيؤجل نهيه عن الربا، أحد أعمدة النشاط المالي المكي، إلى وقت طويل بعد الهجرة، ويكتفي بنقد موقفهم الشخصي عن الثروة .. «لقد كان زعماء مكة من بعد النظر بحيث أقروا بالتناقض بين تعاليم القرآن الأخلاقية ورأس المال التجاري الذي كان عماد حياتهم، ولهذا لم يظهر النهي عن الربا حتى وقت طويل بعد الهجرة، بينما ظهر منذ البداية نقد لموقفهم الشخصي من الثروة»(١٧٢) .

ويصعب على المرء التصديق بأن مستشرقا متعمقا كوات لايدرك الفارق بين العقيدة والشريعة في الاسلام، وأن المرحلة المكية تختلف عن المرحلة المدنية في أن حركة الاسلام في الأولى كانت منصبة على البناء العقيدي بينما انصبت في المرحلة التالية على البناء التشريعي بسبب قيام دولة الاسلام وماتتطلبه من نظم ومعطيات تشريعية، مع استمرار البناء العقيدي بطبيعة الحال .. فالذي حدث ليس تحولا في بنية الاسلام نفسه، بل في تنظيم الأولويات بعد إنجاز مرحلة بناء الجماعة الاسلامية وقيام دولة الاسلام في المدينة، ومع ذلك فنحن نقرأ في كتاب (وات) هذه العبارة «نستطيع القول بأن الاسلام قد تحول في خطوطه الكبرى عند الهجرة، ولكن معظم مؤسساته كان لايزال في مرحلة بدائية، فلم يتم، بعد، تحديد الصلوات ولا العبادة، وإن كانت قد وضعت الأسس لذلك .. ولم تظهر ظهورا كاملا أركان الاسلام الأخرى : الصيام، الزكاة، الشهادة، والحج، ومع ذلك كانت كل الأفكار الرئيسية: الله، اليوم الأخير، الجنة والنار، إرسال الأنبياء، واضحة تماما»(١٧٣) .

وفرق واضح بين أن نقول بأن معظم مؤسسات الاسلام كانت في طور الولادة أو التشكل وبين أن نقول انها كانت في مرحلة بدائية !!

ذلك أن للكلمات إيحاءات وظلالا، وإنه ليتوجب على الباحث الجاد أن يعرف كيف ينتقي كلماته .. وإلا كان من حقنا ـ كطرف في الموضوع ـ أن نتهمه بالاغراض !! أو على الأقل بأنه يجهل الفارق الحاسم بين المرحلتين المكية والمدنية حيث لم يكن التوجه في الأولى ينصب أساسا على إقامة المؤسسات، وكان الهدف: العقيدة، من أجل إيجاد الأساس الصالح لاقامة المؤسسات ..

* * *

ـ ٥ ـ

والآن ماذا بصدد تقليد القرنين الأخيرين القائل بفاعلية العامل الاقتصادي في التـاريخ، والذي أخذ يتضخم ويتضخم حتى غدا على يد ماركس وانغلز الحاكم بأمره في حركة التاريخ، بل إنه أصبح القاعدة الأساسية لكل تغير أو تحول حتى ولو كان دينيا أو أخلاقيا أو جماليا صرفا ؟.

ولقد أسر هذا الاعتقاد، بدرجة أو أخرى، حتى أولئك المؤرخين الذين لم يعتنقوا المادية التاريخية، ولكنهم أصروا على تفسير كل ظاهرة تاريخية بالدافع الاقتصادي .. فلما تبين بمرور الزمن، واتساع امكانات مناهج البحث، وتكشف المزيد من الحقائق المضادة عجز هذا الدافع عن أن يكون وراء كل ظاهرة أو أن يفسر كل حدث، تراجعوا بدورهم وخففوا من تبنيهم للدافع، مفسحين المجال لفاعلية العوامل الأخرى التي لاتقل أهمية بحال من الأحوال .. أما المستشرقون عموما فقد تأخروا بعض الشيء في اعتماد هذا الدافـع ربمـا لأن وقائع التاريخ الاسلامي تتأبى، أكثر من الأحداث التاريخية الأوربية، على دافع كهذا .. ولقد مرّ بنا كيف كان (وات) واحدا من الذين رفضوا الأخذ بمنطق التفسير المادي للتاريخ ..

ولكن ذلك لم يكن يعني بالنسبة إليه، تجاوز الأخذ بمنطق التأثيرات الاقتصادية في التاريخ .. فإن القول بفاعلية العامل الاقتصادي في التاريخ شيء آخر تماما غير ماتريد المادية التاريخية أن تقوله ، فتجعل من هذا العامل الطاقة الحركية الأساسية للفعل التاريخي، وتتخذه قاعدة تحتية لسائر المناشط الحضارية ..

وإذا كان (وات) يرفض هذا التوجه أحادي الجانب فإنه يتشبث بدور العامل المادي عموما، والاقتصادى على وجه الخصوص، في الحركة التاريخية .. وهو يقول بهذا الصدد « إن اهتمام المؤرخين ومناهجهم قد تغيرت خلال نصف القرن الأخير ولاسيما أنهم أدركوا بصورة أفضل العوامل المادية الكامنة في التاريخ . يعني ذلك أن مؤرخي منتصف القـرن العشرين يهتمـون أكثـر بتحـديد أثر كثير من المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون أن يهملوا الجانب الديني أو يقللوا من شأنه، حتى إن الذين (من أمثالي) يرفضون القول بأن مثل هذه العوامل يمكنها أن تحدد بصورة مطلقة سير الأمور، يجب عليهم مع ذلك أن يعترفوا بأهميتها. وليست ميزة هذه السيرة لمحمد أن تستعرض المصادر المعروضة عليها بقدر اهتمامها بهذه العوامل المادية ومحاولتها أن تقدم جوابا على العديد من الأسئلة التي قلما أثيرت في الماضي»[١٧٤]

ومع هذه التحفظات التي يطرحها (وات) فإننا نجده ينساق بين الحين والآخر، وراء إغـراء هذا التقليـد المنهجي القـائم على منـح الأهمية، وربما الأولوية، للعامل

الاقتصادي لكي يفسر وقائع من السيرة تندّ بطبيعتها عن أن تكون تمخضا عن العلاقات الاقتصادية، في إطار حركة دينية كسرت، كما رأينا في بدء البحث، كل (التنظيرات) المادية التي أريد إخضاعها لها !!

فهو ـ مثلا ـ يقتبس فكرة الصراع الطبقي في حديثه عن المنتمين للاسلام في العصر المكي فيرى أن الاسلام « لم يستمد قوته من رجال الدرجة السفلى من السلم الاجتماعي بل من أولئك الذين كانوا في الوسط وأدركوا الفرق بينهم وبين أصحاب الامتيازات في الذروة فأخذوا يقنعون أنفسهم بأنهم أقل امتيازا منهم، فنشأ صراع ليس بين (الملاكين) و (المعوزين) بل بين الملاكين والذين هم أقل منهم»[١٧٥]

لاريب أن اعتماد (المقاييس المادية) لفحص الدوافع التي قادت المسلمين وغير المسلمين للانتماء إلى الدين الجديد أو إلى أية عقيدة أو دين، أمر يرفضه واقع (التجربة) في أبعادها الشاملة الرحبة، فلم يكن البحث عن (الحق) والتشبث في الانتماء إليه أمر معدة تبحث عن طعامها وجسد يرنو إلى الاشباع، بقدر ماهي مسألة نفسية معقدة يلعب فيها الظمأ الروحي واليقين الفكري والقناعة الذاتية دورها الحاسم، بحيث أن سائر الأمور الأخرى، الحسية والجسدية تظل (ثانوية) بالنسبة لهذه الدوافع الأساسية .

هذا على المستوى الذاتي، أما على المستوى التاريخي، فإن هذا المقياس يتعرض للتهافت ـ كذلك ـ بمجرد إلقاء نظرة متأنية على قوائم المسلمين الأول الذين كان أكثرهم ـ كما يقول صالح العلي ـ من التجار ورجال الطبقة الوسطى وممن كانت لهم عشائر تحميهم وتدفع عنهم . بل حتى وجود الحلفاء والمستضعفين في الاسلام، لاينهض دليلا على صحة هذا الرأي . إذ أن هؤلاء نالوا كثيرا من الاضطهاد بسبب عقائدهم، ومنوا بكثير من الآمال إذا تركوا الاسلام، فرفضوا وأصروا على التمسك بالدين الجديد، مما يدل على أن دافع العقيدة هو الذي كان يدفعهم إلى اعتناق الاسلام. والواقع أن الروايات اشارت صراحة إلى دوافع بعضهم، فعثمان بن مظعون كان من قبل ظهور الاسلام من الباحثين عن الدين، وسعيد بن زيد بن عمرو هو ابن الرجل الذي كان حنيفا يبحث عن دين ابراهيم، وخالد بن سعيد بن العاص دان بالاسلام لأنه رأى نفسه في المنام على حافة هاوية من النار يدفعه اليها أبوه ويدفعه عنها رجل آخر لينقذه منها .. أما عمر بن الخطاب الذي أسلم بعد هذه الفترة فقد أسلم لتأثره من سماعه آيات القرآن ومن رؤيته أخته تتأذى[١٧٦]

ترى كم من مسلمين قادتهم إلى الاسلام تلك (الهزة الوجدانية) التي أحدثتها آيات القرآن الكريم الساحرة، المعجزة، وهي تتلى عليهم، فتغسل ضمائرهم وتزيل زيغ قلوبهم، وتعيد ألق الذكاء إلى عقولهم، ونور اليقين إلى بصائرهم وأفئدتهم؟ وهل بعد هذه

(الهزة) الشاملة التي تنقل الانسان من حال إلى حال، تفكير (منفعي) محدود في أمعاء تمتلىء طعاما، وجيوب تفيض فضة وذهبا؟ ماالذي دفع عثمان بن عفان، وهو في قمة قريش غنى ومكـانة وأمانا ومحبة وجاها، إلى أن يتمرد على جاهليته ويقف في لحظات الدعـوة الأولى، الصعبـة الغـامضة، الخطيرة، بمواجهة قومه وعشيرته رافضا الغنى والمكانة والجاه والمحبة، مختارا بدلا منها الفقر والزراية والخوف والكراهية ؟ حتى إنه ليستهين بسياط عمه وهي تنزل على ظهره من أجل أن تعيده إلى حظيرة الآباء والأجداد؟ وما الذي دفع أبا بكر ـ وعشرات غيره ـ إلى أن ينفقوا من أموالهم الخاصة التي كدحوا منْ أجلها، ينفقونها إلى آخر درهم، حتى إن الرسول ليسأل الصديق : وما الذي أبقيت لعيالك ياأبابكر ؟ فيكون جوابه : أبقيت لهم الله ورسوله!! وما الذي دفع سعد بن أبي وقاص، الغني المدلل، إلى أن يرفض توسلات أمه وقد أوثقته رباطا، من أجل أن يرتد عن دينه، فما يكون جوابه إلا أن يقول : والله ياأم لو رأيتك تموتين مائة مرة ثم تعودين ثانية إلى الحياة ماردّني ذلك عن ديني؟ (وغير عثمان وأبي بكر وسعد كثيرون) ..

إن (وات) نفســه يقـول «لقد انتمى إلى الإسلام شباب من أفضل العائلات، وخالد بن سعيد أفضل مثل لهذه الفئة، ولكن هنالك آخرين غيره وكانوا ينحدرون من أقوى العائلات وأشهر القبائل، تربطهم روابط متينة بالرجال الذين يملكون السلطة في مكة، وكانوا في مقدمة أعداء محمد. ومن المهم أن نشير إلى أنه وجد في معركة بدر أمثلة على الأخوة والآباء والأبناء والعم وابن الأخ الذين كانوا يقاتلون في صفوف كلا الحزبين ..»(١٧٧)

وبذلك يناقض الرجل نفسه ..

.. ثم .. إلى أي دين كان ينتمي هؤلاء المترفون الأغنياء ومتوسطو الحال الذين ينتمون إلى أشهر القبائل المكية وأعلاها سلطة ومكانة؟ إلى الدين الذي كانت حملات كتابه الكريم تتنزل منذ بداياتها الأولى (العلق، القلم وغيرهما)(١٧٨) صواعق على رؤوس الأغنيـاء والزعمـاء، تلك الآيـات التي «نـددت بالأغنياء الذين يقبضون أيديهم عن مساعدة الطبقات المعوزة، وحثت على الانفاق كثيرا، كما أنها حاربت الزعامة الطاغية الباغية المعتزة بالقوة والمتكبرة عن الحق»(١٧٩) .

وشبيهة بالنص السابق الذي أوردناه لوات قبل قليل، تلك العبارات التي يفسر فيهـا دافـع إسلام عمر بن الخطاب .. وكأن انتماءه للدين الجديد كان بسبب رغبة (مصلحية) تملكه في تجاوز مايمكن أن تنتهي إليه قبيلته من تدهور وانحطاط «لانجد ـ يقول وات ـ أية إشارة إلى العوامل الاقتصادية (في إسلام عمر). ومع ذلك فإن عمر، وإن كان واثقا من مكانته في القبيلة، أحس بالضيق بسبب مكانة قبيلته في مكة، ولايستبعد

ان يكون شعوره بالضيق قد ضاعف حقده على زملائه الذين كانوا يتولون قيادة القبيلة خشية أن يؤدي اعتناقهم للإسلام إلى تدهور حالة القبيلة العامة»[١٨٠] .

والموقف من مقاطعة المسلمين المعروفة في شعب أبي طالب، وفشل هذه المقاطعة، يرجع بها (وات) ـ كذلك ـ إلى الاقتصاد والمصالح الاقتصادية فيقول « لامغزى لغياب المشتركين الآخرين في حلف الفضول (عن التوقيع على وثيقة المقاطعة) ماعدا غياب عبد شمس، ولكن كل شيء يحمل على الاعتقاد بأن هذه القبيلة كانت تسعى لعقد صلات متينة مع مخزوم لخدمة مصالحها المشتركة، فكان لابد من أن يوجه ذلك سياستها أكثر من المحالفات القديمة. وإذا جاز لنا تقديم ملاحظة حول الدوافع التي أدت إلى توقف المقاطعة فإننا نقول إنهم أدركوا، بمرور الزمن، أن التحالف الكبير والمقاطعة يقويان مركز القبائل القوية التي كانت تحاول القيام بمراقبة ـ التجارة المكية وإخفاق مكانة سائر القبائل»[١٨١] .

وتفاصيل الظروف التي انتهت إلى إلغاء المقاطعة معروفة،[١٨٢] ونخوة الانسان لمجابهة الظلم وإنقاذ المظلومين طبع مركوز في جبلة الانسان إلا إذا جردناه عن قيمه كإنســان وعـددنا المجتمع البشري مجتمعا حشريا لاتحركه إلا المصالح الصرفة .. أما على مستوى الأخلاق العربية القديمة ذات الوجود التاريخي الثقيل، فإن المسألة تبدو أكثر وضوحا، وعلى هذا الضوء يمكن أن نفهم ماجرى .

حتى إنَّ محمدا صلى الله عليه وسلم نفسه، يضرب على وتر الدوافع الاقتصادية المصلحية لكسب الأنصار، فيما يقتبسه (وات) عن (لامانس) الذي سبق وأن رفض التسليم باستنتاجاته « كان الأشخاص الذين اتصل بهم محمد، وهم عبد ياليل وأخوه، ينتمون الى قبيلة عمر بن عمير المنتمية للأحلاف، فكانوا بذلك من أنصار قريش، وربما راود محمدا الأمل باستمالتهم إليه بالتلويح لهم بتحريرهم من سيطرة مخزوم المالية»[١٨٣]

وفي مكـان آخر يجعل (وات) « ظهور الاسلام ذا علاقة بالانتقال من اقتصاد بدوي إلى اقتصاد تجاري »، وإذ كان الرجل قد أكد في عبارة سابقة «إن قلاقل العصر كانت دينية مثل كل شيء» فإنه ينتهي إلى طرح هذا السؤال «هل هناك تناقض أم أن النظريتين يمكن أن تلتقيا ؟»[١٨٤]، وهو في مكان آخر يرى إمكان ذلك[١٨٥] .

. ولاداعي للتأكيد، للمرة العشرين ، على أن الاسلام يفرد مكانا واسعا للعوامل المادية والدوافع الاقتصادية، وعلى أن بعض وقائع السيرة لاتفهم إلا على ضوء دوافع كهذه، ولكن الاسلام، كدين منزل من السماء، وكدعوة أخيرة للبشرية، أريد لها أن تواكب الوجود الانساني على اختلاف تقلباته وأوضاعه .. إنما هو حركة أكثر شمولية وأعمق

أثرا من أي تأثير مادي أواقتصادي، وأنه كدعوة انقلابية، ضربت الاعراف والتقاليد والمعادلات اليومية السائدة، أكثر استعصاء على التزمين والتحجيم الاقتصاديين وأن القول بالعلاقة بين ظهوره وبين الانتقال من صيغة اقتصادية إلى صيغة أخرى، تقطعه بين لحظة وأخرى، معطيات الإسلام العقيدية والتاريخية على السواء .

في مقابل هذا كله يطرح (وات) وجهات نظر أقرب إلى الموضوعية في حديثه عن العامل الاقتصادي . فينفي أولوية هذا العامل حينا، ويلتقي حينا آخر مع الرؤية الاسلامية التي تجعل (الدين) هو الأساس الحقيقي للمتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهو تحليل يختلف في اتجاهه تماما عن التحليل المادي للتاريخ يقول (وات) «نستطيع تحديد الموقف بقولنا إنه، ولو كان محمد على علم واسع بالأمراض الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية في عصره وفي بلاده، فإنه كان يعدّ الناحية الدينية أساسية ولهذا حصر اهتمامه بهذه الناحية . وهذا ماحدد أخلاق الأمة الجديدة، فقد اهتم المسلمون الأوائل بعقائدهم وشعائرهم الدينية اهتماما شديدا، حتى لو أن رجلا يهتم خصوصا بالسياسة خلال الفترة المكية لما ارتاح إلى العيش بينهم، ولاسيما حين اشتد النضال مع المعارضين وأصبحت نبوة محمد موضوع الخلاف الرئيسي، فقد اتجهت أفكارهم أولا إلى الدين، ولهذا دُعِي الناس إلى الاسلام على أساس ديني، ولايكاد يكون للأفكار الواعية الاقتصادية أو السياسية أي دور في اعتناق الاسلام، نقول هذا ونحن نعتقد بأن محمدا والمتنورين من أتباعه قد أدركوا الأهمية الاجتماعية والسياسية لرسالته، وأن مثل هذه الآراء كان لها أثر بالنسبة إليهم في إدارة شؤون المسلمين»[١٨٦] .

وفي مكان آخر يؤكد (وات) هذه (الفكرة) التي تضع الأمور في نصابها بعد أن أطاحت بها ذات اليمين وذات الشمال نظرية التفسير المادي التي عضت بنواجذها على صيغة الانتاج كقاعدة تحتية لكل المتغيرات على الاطلاق! «كانت المشكلة التي جابهها محمد ـ يقول وات ـ لها جوانب اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، غير أن رسالته كانت في الأساس دينية بحيث إنها حاولت علاج الأسباب الدينية الكامنة لهذه المشكلة، ولكنها انتهت لمعالجة الجوانب الأخرى، ولهذا اتخذت المعارضة اشكالا مختلفة»[١٨٧]

وثمة تأكيد ثالث لهذا المنظور الذي لايغفل الدافع المادي ولكنه يضعه في مكانه تماما «إن الأسباب المادية لاتنفي الأسباب الدينية بل الاثنان متكاملان . والقول الحق هو أن الأفكار الدينية يجب أن تكون ضرورية لتجعل الناس يدركون الوضع العام الذي يعيشون فيه، والأهداف التي يسعون وراءها . وللدين في نظر التفكير الديني مظاهره السياسية والاجتماعية والاقتصادية، هذا هو الحال في الشرق الأدنى، وهو مع ذلك ظاهرة غريبة في نظر الغربيين، ولكن يجب ألّا يعمينا ذلك عن إدراك أن الجانب الديني في الحركة التي تزعمها محمد كان دائما صحيحا وثيق الصلة بالجوانب الأخرى» .[١٨٨]

وانطلاقا من هذه القدرة على (التحرر) من شد التقليد الغربي بصدد الدوافع الاقتصادية، يطرح (وات) في مقدمة كتابه هذا السؤال «هل يعني هذا أن ظهور ديانة جديدة في الحجاز وانتشار العرب في فارس وسوريا وأفريقيا الشمالية مرتبطان بتغير اقتصادي خطير؟»، ومايلبث أن يجيب عليه بقوله «هناك من يجيب بالإشارة إلى قحط صحراء الجزيرة العربية وأنّ الجوع هو الذي دفع العرب على طرق الفتح. لندع جانبا، مؤقتا، المسألة العامة عن التغير الاقتصادي، ويكفي أن نشير إلى أنه ليس هناك برهان وثيق على سوء الأحوال المناخية في الصحراء[١٨٩] فلقد كانت الحياة فيها مقبولة. ونسمع عن صحابة محمد أنهم ـ أثناء الفتوحات خارج الجزيرة ـ كانوا يعودون أدراجهم إلى حياة الصحراء التي يحبونها. ونشعر من خلال ذلك أن البدو لم يكونوا أسوأ حالا من الماضي، بل كانوا أفضل حالا بسبب مايستفيدونه من ازدهار مكة المستمر .. ولقد وجدت صناعات صغيرة في الحجاز، ولاسيما لتلبية حاجات البدو والحضر، وإن سمعنا عن سلع من الجلد فمصدرها الطائف، ولكن هذه الصناعات ليست مهمة في كتابة سيرة محمد لنعدّها عاملا فعالا»[١٩٠] .

بينما نجد أتباع التفسير المادي للتاريخ يعضون بالنواجذ على أية اشارة من هذا النوع: صناعات جلدية، تجمعات عمالية لعصر الكروم وتخميرها!! وماشابه ذلك لكي يقيموا عليها تحليلاتهم التي تنطوي في تشنجها المدرسي الأعمى حتى نبوة الأنبياء وشعر الشعراء وحكمة الحكماء .. وهم يصلون ـ من خلال ذلك ـ إلى استنتاجات تصل حدّ التمحّل الذي يثير الاستغراب .. و (وات) يرفض الانسياق وراء هذا التقليد مؤكدا نقائضه الحين تلو الحين، برغم أنه قد يمثل ـ بحد ذاته ـ تناقضا مع عدد من أطروحاته التي أشرنا إليها قبل قليل .. « إن المستضعفين» انتموا للإسلام متأثرين بقلقهم الخارجي والداخلي أكثر من تأثرهم بأي نفع اقتصادي أو سياسي .. وليس غريبا أنّ بعض الأشخاص قد دفعهم إلى الإسلام النواحي السياسية والاقتصادية فيه، ولايبدو ـ مع ذلك ـ أن عددهم كان كبيرا».[١٩١]

وعلى أية حال فإن (وات) الذي دعا في مقدمة كتابه إلى الاهتمام الواسع بالعامل المادي في تفسير الوقائع التاريخية، لم يسمح لنفسه بأن يذهب مع المقولة إلى نهاية المدى، متخطيا كل حواجز المنطق والواقعة التاريخية وتعقيدات الدور البشري في التاريخ .. وبذلك أثبت أنه أكثر موضوعية من جل الذين أغراهم الدافع المنظور فوقعوا أسرى حشد من الأخطاء ..

لكنه، بصدد عوامل الشد الأخرى في مكونات العقل الغربي، لم يستطع أن يحقق (التحرر) أو (التوازن) نفسه، فوقع أكثر من مرة في دائرة (سوء الفهم) إن لم نقل في مظنة الأخطاء ..


الخاتمـــة

المحصلة النهائية التي يمكن أن نصل إليها من خلال التعامل مع دراسات المستشرقين، أيا كان موقعهم، أنه لايمكن لهذه الدراسات ـ على الاطلاق ـ (وبالتأكيد العقلي، غير الانفعالي، على هذه العبارة الأخيرة) أن ترقى إلى مستوى السيرة فتكون قديرة على التعامل معها، والتوغل في نسيجها، وإدراك بنيتها بعمق، ورسم الصورة الموضوعية العادلة لها ..

ذلك أن هناك أكثر من خلل في (منهج العمل)، ولن يتمخض هذا الخلل إلا عن حشود من نقاط سوء الفهم والأخطاء على مستوى الموضوع .. الأخطاء التي تنتشر كالبثور على جسد السيرة المترع صحة وتماسكا وعافية، فتشوهه وتنثر على صفحاته البقع والشروخ ..

نعم .. ثمة فرق بين مستشرق وآخر .. ونحن إذا قارنا (وات) بـ (لامانس) مثلا، أو حتى بفلهاوزن، وجدنا هوة واسعة تفصل بين الرجلين .. يقترب أولهما ويقترب حتى ليبدو أشد إخلاصا لمقولات السيرة من أبناء المسلمين أنفسهم .. ويبعد ثانيهما ويبعد حتى ليبدو شتّاما لعّانا وليس باحثا جادا يستحق الاحترام ..

ومع ذلك فهو فرق في الدرجة وليس في النوع .. فها نحن نقف بعض الوقت عند كتاب (محمد في مكة) لأكثر المستشرقين حيادية كما أكد هو نفسه في مقدمته وكما قيل عنه، ولنتذكر عبارات المستشرق البريطاني (غب) ونشير كذلك إلى عبارات المستشرق الفرنسي (مكسيم رودنسن) : «من النادر أن ترى عالما لايهتم فقط بجمع مواد بحثه، بل يطرح الأسئلة على نفسه ويجيب عليها بصورة علمية، يضاف إلى ذلك أمانة علمية شديدة تصدر عن فكر لاحيلة له أمام الحقيقة . هذا الانفتاح الفكري، وتلك الامانة العلمية، وهذه المهارة في الكشف عما هو أصيل وجوهري جعل من كتابه عن محمد حدثا تاريخيا في الدراسات عن نبي الإسلام»[١٩٢]

نقف أمام هذا الكتاب فإذا بنا نقع على بعض جوانب الخلل في منهج العمل في حقل السيرة: نزعة نقدية مبالغ فيها تصل حد النفي الكيفي وإثارة الشك حتى في بعض المسلمات، تقابلها نزعة افتراضية تثبت بصيغ الجزم والتأكيد ماهو مشكوك بوقوعه أساسا .. وإسقاط للتأثيرات البيئية المعاصرة، وإعمال للمنطق الوضعي في واقعة تكاد تستعصي على مقولات البيئة وتعليلات العقل الخالص ..

ونستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أنه ليس بمقدور أي مستشرق على الاطلاق، مهما كان من اتساع ثقافته، واعتدال دوافعه، وحياديته، ونزوعه الموضوعي، إلا أن يطرح تحليلا للسيرة لابد أن يرتطم، هنا أو هناك، بوقائعها وبداهاتها ومسلماتها، ويخالف بعضا من حقائقها الأساسية، ويمارس ـ متعمدا أو غير متعمد ـ تزييفا لروحها وتمزيقا لنسيجها العام ..

أهم المصادر والمراجع

القـرآن الكريـم .

ابن الأثير :عز الدين على الجزري (ت ٦٣٠هـ)

الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت ـ ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧م

البلاذري : أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ)

أنساب الاشراف، الجـزء الأول، تحقيق محمـد حميـد الله، معهـد المخطوطات لجامعة الدول العربية، دار المعارف، القاهرة ـ ١٩٥٩م .

ابن سعد : محمد (ت ٢٣٠هـ)

كتاب الطبقات الكبير، تحقيق ادور سخاو ورفاقه، طبع مصورا عن طبعة ليدن ـ بريل ـ ١٣٢٥هـ .

الطبـري : محمد بن جبير (ت ٣١٠هـ)

تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة ـ (١٩٦١ ـ ١٩٦٢م) .

ابن المبارك : زين الدين أحمد الزبيدي (ت ٧٣٥ هـ)

التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح للبخاري، الطبعة الثانية، دار الارشاد، بيروت ـ ١٣٨٦هـ .

ابن هشام : أبو محمد عبد الملك (ت ٢١٨ هـ)

تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السلام هارون، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ـ ١٩٦٤م .

الواقـدي : محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧هـ)

كتاب المغازي، تحقيق مارسدن جونس، مطبعة جامعة اكسفورد ١٩٦٦م .

أرنـولد : سيرتوماس و.

الدعـوة إلى الاســلام، ترجمــة حسن ابـراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١م .

بروكلمــان : كارل .

تاريخ الشعوب الاسلامية، ترجمة فارس والبعلبكي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين ، بيروت ـ ١٩٦٨م .

البهـي : د . محمد

الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة الخامسة، دار الفكر بيروت .

خليل : عماد الدين .
التفسير الاسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٧٤م .
دراسة في السيرة، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٩٨١ .
في التاريخ الاسلامي: فصول في المنهج والتحليل، المكتب الاسلامي، بيروت ـ ١٩٨٠ .
درمنغم : اميل
حياة محمد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ ١٩٤٩م .
دروزة : محمد عزة
سيرة الرسول : صور مقتبسة من القرآن الكريم، الطبعة الثانية، مطبعة عيسى البابي، القاهرة ـ ١٩٦٥م .
الدوري : د . عبد العزيز ورفاقه
تفسير التاريخ، مكتبة النهضة، بغداد .
دوزي : رينهارت .
تاريخ مسلمي أسبانيا، الجزء الأول، ترجمة د . حسن حبشي، المؤسسة المصرية العامة، دار المعارف، القاهرة ـ ١٩٦٣ .
دينيه : اتيين دينيه (ناصر الدين الجزائري) وسليمان ابراهيم الجزائري محمد رسول الله، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، الطبعة الثالثة، الشركة العربية، القاهرة ـ ١٩٥٩م .
العقيقي : نجيب
المستشرقون، دار المعارف، القاهرة ـ ١٩٦٤م .
علي : د . جواد
تاريخ العرب في الاسلام (السيرة النبوية) ، الجزء الأول، بغداد مطبعة الزعيم ـ ١٩٦١م .
العلي : د . صالح أحمد
محاضرات في تاريخ العرب، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، بغداد مطبعة الارشاد ـ ١٩٦٤م .
عمر : فروخ ومصطفى الخالدي
التبشير والاستعمار في البلاد العربية، الطبعة الرابعة، المكتبة العصرية، بيروت ـ ١٩٧٠ ـ .
فايس : ليوبولد (محمد أسد) .
الاسلام على مفترق الطرق، الطبعة السادسة دار العلم للملايين بيروت ـ ١٩٦٥ .

فلهاوزن : يوليوس
تاريـخ الدولة العـربيـة، ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة، الطبعة الثانية لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ـ ١٩٦٨م .
وات : مونتغومري
محمد في مكة ، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت .
محمد في المدينة و(المترجم والناشر نفسه) .
ولفنسون : اسرائيـل .
تاريـخ اليهـود في بلاد العـرب في الجـاهليـة وصدر الاسلام، مطبعة الاعتماد، القاهرة ـ ١٩٢٧م .

Margoliuth : The Eraly Development of Mohammedanism, (London - 1914) .
Mohammed and the Rise of Islam . (London - 1905)
The Relations between Arabs and Israelits prior to the Rise of Islam (London. 1924.)

Muir, William : The Caliphate, its Rise, Dicline and Fall, (London, 1891) .
The Incyclopeadia of Islam (London and Leyden 1913) .

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال : مونتغومري وات : محمد في مكة، الصفحات ١٦٦ ـ ١٧٨، ١٨٣ ـ ١٨٩، ٢٣٣ ـ ٢٣٥ .
(٢) المرجع السابق ص٥ ـ ٦
(٣) من تعليق جب الذي اعتمده الناشر على غلاف كتاب (محمد في مكة)
(٤) انظر كتاب (فصول في المنهج والتحليل) للمؤلف، فصل (حول تداول السلطة في العصر الأموي) .
(٥ ـ ١٥) عن النصـوص السابقة، ولمزيد من التفاصيل انظر د . محمد البهي: الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص٥٠٧ ـ ٥٢١، ليوبولد فايس (محمد أسد): الاسلام على مفترق الطرق ص ٦٠ فما بعد، عمر فروخ ومصطفى الخالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، توفيق الحكيم: تحت شمس الفكر ص ١٨ فما بعد، مجلة البلاغ الكويتية، عدد ٥٨ ص١٢، مجلة البعث الاسلامي الهندية، عدد ٩ السنة الثامنة .
(١٦) د . جواد علي : تاريخ العرب في الاسلام جزء ١ ص ٩ ـ ١١
(١٧) حياة محمد، المقدمة ص٨ ـ ١١
(١٨) انظر : جواد علي، تاريخ العرب ١/ ٧٨ وهوامشها
(١٩) تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام ص١٢٥ ـ ١٣٧
(٢٠) محمد في مكة ص٩٤
(٢١) تاريخ الشعوب الاسلامية ص ٥٣ ـ ٥٤
(٢٢) تاريخ اليهود في بلاد العرب ص١٤٥ ـ ١٤٦ .
(٢٣) تاريخ العرب في الاسلام ١/ ٨ ـ ١١
(٢٤) محمد رسول الله، المقدمة ص٢٧ ـ ٢٨، ٤٣ ـ ٤٤
(٢٥) تاريخ العرب في الاسلام ١/ ٩٥
(٢٦) محمد رسول الله، المقدمة ص٤٣ ـ ٤٤
(٢٧) الدولة العربية وسقوطها ص٤ .
(٢٨) يستشهد آرنولد بالآيات التالية : سورة ٣٦ آية ٦٩ ـ ٧٠ سورة ٢١ آية ١٠٧ سورة ٢٥ آية ١ سورة ٢٤ آية ٧ سورة ٦١ آية ٩ .. إلى آخره ..
(٢٩) The Caliphate: pp. 43 - 44 وكايتاني آخر من يؤيد هذا الرأي Annali dell Islam V - 323 - 324 عن آرنولد : الدعوة إلى الاسلام هامش ٢ ص ٤٩ ـ ٥٠
(٣٠) المرجع السابق ص٤٨ .
(٣١) نفسه، هامش ١ ص٤٨
(٣٢) نفسه، هامش ١ ص٥٤
(٣٣) نفسه، هامش ٢ ص ٥٢
(٣٤) نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢ وانظر بالتفصيل جولد زيهر في مؤلفه : Muhammedanishe Stidien, V, L. I
(٣٥) تاريخ العرب في الاسلام. ١/ ٩ ـ ١١
(٣٦) المستشرقون الناطقون بالانكليزية، مجلة The Muslim World عدد تموز سنة ١٩٦٣ ترجمة د. محمد فتحي عثمان، عن د . محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث ص ٥٩٣ ـ ٦٠١ .
(٣٧) نفسه
(٣٨) تاريخ الشعوب الاسلامية ص ٤٧
(٣٩) نفسه ص٥٢ .
(٤٠) الدولة العربية وسقوطها ص١٥ ـ ١٦ .
(41) Mohammed and the Rise of Islam, pp. 262 - 63 .

(٤٢) ابن هشام : تهذيب ص ٢١١ ـ ٢١٢، الواقدي· المغازي· ص٤٤١ ـ ٤٤٢
(٤٣) تاريخ الشعوب الاسلامية ص٤٤
(٤٤) تاريخ العالم للمؤرخين ٨/ ١١
(٤٥) انظر بالتفصيل : عبد العزيز الدوري ورفاقه . تفسير التاريخ ص ١٤ ـ ١٦
(٤٦) بندلي جوزي (١٨٧١ ـ ١٩٤٢م) نصراني من أهل القدس، تخصص في قازان باللغات السامية والدراسات الشرقية، وتولى التدريس في معهد الرهبان ثم في جامعة قازان ثم في جامعة باو إلى أن توفي. وقد عده المستشرقون الروس مرجعا من مراجعهم· (عن كتاب نجيب العقيقي: المستشرقون ٣/ ٩٣١) .
(٤٧) أي تفاهم هذا؟ وفي أي مكان وزمان تم؟ وأية رواية أوردته؟ وفي أي مصدر على الاطلاق ؟
(٤٨) هذا غاية مايمكن أن يصل إليه مؤرخ من خروج على مستلزمات البحث العلمي، وعبث صريح بالوقائع التاريخية، والا ففي أي زمان ومكان وضعت هذه الشروط؟ وأين هي من شروط صلح الحديبية التي تواترت بنصوصها الحرفية في كافة المصادر والمراجع .
(٤٩) من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، ص٤٩ ـ ٥٠
(٥٠) نفسه، ص٥١ ـ ٥٢
(٥١) نفسه، ص٤٤ ـ ٤٥
(٥٢) يمكن الرجوع في هذا المجال لكتاب للمؤلف بعنوان (دراسة في السيرة).
(٥٣) محمد في مكة، ص٦٦
(٥٤) انظر : دراسة في السيرة للمؤلف ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ (الطبعة الخامسة المنقحة)
(٥٥) ١/ ١٠١ ـ ١٠٢
(٥٦) ٢/ ١٢١
(٥٧) تهذيب ص ٣١ ـ ٣٢
(٥٨) طبقات ١/١/٧٠ ـ ٧٤
(٥٩) انساب الأشراف ١/٨١ ـ ٨٢
(٦٠) محمد في مكة ص٧٣ .
(٦١) نفسه
(٦٢) نفسه ص٩٣
(٦٣) نفسه ص٩٣
(٦٤) أي ضمني وعصرني
(٦٥) أي رجع بالآيات أوالقصة
(٦٦) البخاري: تجريد ١/٦ ـ ٧ (طبعة سنة ١٩٣١م) .
(٦٧) محمد في مكة، ص، ١٤٤ .
(٦٨) نفسه ص ١٤٥ ـ ١٤٦
(٦٩) نفسه ص٢٢٢
(٧٠) نفسه ص ٢٦٧
(٧١) نفسه ص ١٧١
(٧٢) نفسه ص ٢٣١
(٧٣) نفسه ص ٢٣٢ .
(٧٤) نفسه ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣
(٧٥) نفسه ص ١٩٠ ـ ١٩١ .
(٧٦) نفسه ص ١٩٢
(٧٧) البلاذري: أنساب ١/١٥٨
(٧٨) نفسه ١/١٥٨ ـ ١٥٩
(٧٩) نفسه ١/١٧٨ .

(٨٠) دروزة : سيرة الرسول ١/٢٨٣ ـ ٢٨٤
(٨١) ابن هشام، : تهذيب ص ٧٢، البلاذري: انساب ١/١٩٧
(٨٢) محمد في مكة ص ١٨٢ ـ ١٨٩
(٨٣) نفسه ص ١٦٢ .
(٨٤) انظر. العنكبوت ١ ـ ٢٣، البروج ١٠، القصص ٥٧، الزمر ١٠، النحل ٤١، ١١٠
(٨٥) د . صالح أحمد العلي: محاضرات في تاريخ العرب ١/ ٣٦٨.
(٨٦) البلاذري: أنساب ١/٢٠٥ ـ ٢٠٦ .
(٨٧) محمد في مكة ص ٢١٣ ـ ٢١٤
(٨٨) انساب ١/١١٥ ـ ١١٦
(٨٩) تهذيب ص ٥٧ ـ ٦٠
(٩٠) تاريخ ٢/٣٣٢ ـ ٣٣٣
(٩١) تهذيب ص ٦٤ ـ ٦٧
(٩٢) طبقات ١/١/١٣٥
(٩٣) محمد في مكة ص ٢١٤
(٩٤) نفسه ص ٢٣٧
(٩٥) يشير بذلك الى الآية ٢١ من سورة الانشقاق (واذا قرىء عليهم القرآن لايسجدون)
(٩٦) نفسه ص ٢١١ .
(٩٧) يشير وات بذلك الى الآيات القرآنية التي تتحدث عن سماع الجن للقرآن الكريم في سورة الأحقاف (واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين قالوا ياقومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق والى طريق مستقيم) انظر الآيات ٢٩ ـ ٣٢ سورة الأحقاف .
(٩٨) محمد في مكة ص ٢١٧
(٩٩) نفسه
(١٠٠) نفسه ص ١٨١
(١٠١) محمد في مكة ص١٦٦ ـ ١٧٢
(١٠٢) نفسه ص١٧٦ ـ ١٧٧
(١٠٣) سيد قطب : في ظلال القرآن جزء ٢٧ ص ٦٣٤ ـ ٦٣٦، المجلد السابع، ط٥ (دار احياء التراث العر ،، بيروت ـ ١٩٦٧م)
(١٠٤) الأنعام ٧١
(١٠٥) محمد في مكة ص١٧٤ ـ ١٧٥.
(١٠٦) انظر المرجع السابق ص ٨٥ ـ ٨٧
(١٠٧) نفسه ص ٨٥ ـ ٨٦
(١٠٨) نفسه ص ٧٥
(١٠٩) نفسه
(١١٠) نفسه ص ٩٣
(١١١) النحل ١٠٣
(١١٢) يونس ٣٧
(١١٣) الأنعام ٩٢، وانظر: البقرة ٤١، ٨٩، ٩١، ٩٧، ١٠١، آل عمران ٣، ٣٠، ٨١ يوسف ١١١ الاحقاف ١٢، ٣٠ النساء ٤٧، المائدة ٤٦، ٤٨، فاطر ٣١ .
(١١٤) محمد في مكة
(١١٥) نفسه
(١١٦) نفسه، المقدمة ص٩ ـ ١٠
(١١٧) نفسه، المقدمة ص٩

(١١٨) نفسه
(١١٩) نفسه، المقدمة ص ١٠ ـ ١١
(١٢٠) نفسه، المقدمة ص ١١ ـ ١٢
(١٢١) نفسه ص ٢١٣
(١٢٢) نفسه ص ١٦٣
(١٢٣) نفسه
(١٢٤) نفسه ص ١٧٧
(١٢٥) نفسه ص ٢٣٢
(١٢٦) نفسه ص ١٦٦
(١٢٧) عن الدعوة إلى ضرورة اعتماد منهج نقدي معتدل إزاء الرواية التاريخية انظر كتاب (فصول في المنهج والتحليل) للمؤلف وكتاب آخر قيد النشر بعنوان (حول منهج التاريخ الاسلامي)
(١٢٨) محمد في مكة، المقدمة ص٥
(١٢٩) نفسه
(١٣٠) نفسه، المقدمة ص٦
(١٣١) نفسه ص١٢ ـ ١٣
(١٣٢) نفسه، المقدمة ص١٣
(١٣٣) نفسه، المقدمة ص ١١ ـ ١٢
(١٣٤) الاسراء ١٠٦
(١٣٥) محمد في مكة ص ١٧٠
(١٣٦) الأعراف ٥٩
(١٣٧) الأعراف ٦٥
(١٣٨) الأعراف ٧١
(١٣٩) الأعراف ٧٣
(١٤٠) الأعراف ٨٥ وانظر: هود ٥٠، ٦١، ٨٤، النمل ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤
(١٤١) هود ٥٤
(١٤٢) النحل ٢
(١٤٣) النحل ٥١
(١٤٤) الأنبياء ٢٥
(١٤٥) التوبة ١٢٩
(١٤٦) الرعد ٣٠
(١٤٧) الكهف ١١٠
(١٤٨) الأنبياء ١٠٨
(١٤٩) القصص ٨٨
(١٥٠) ص ٦٥
(١٥١) محمد ١٩
(١٥٢) المزمل ٩
(١٥٣) البقرة ١٣٣
(١٥٤) التوبة ٣١
(١٥٥) البخاري تجريد ١/ ١٣ (طبعة سنة ١٩٣١) .
(١٥٦) محمد في مكة: ص ٢٠٣
(١٥٧) نفسه ص ٢٠٥
(١٥٨) نفسه ص ٢٠٠

(١٥٩) الأنعام ٩٠
(١٦٠) يوسف ١٠٤
(١٦١) الأنبياء ١٠٧
(١٦٢) الفرقان ١
(١٦٣) ص ٨٧
(١٦٤) القلم ٥٢
(١٦٥) التكوير ٢٦، ٢٧
(١٦٦) سبأ ٢٨
(١٦٧) محمد في مكة ص ٢٢٣
(١٦٨) نفسه ص ٢١٩
(١٦٩) نفسه ص ١٧٧
(١٧٠) نفسه ص ١٧٧ ـ ١٧٨
(١٧١) نفسه ص ٢١٤
(١٧٢) نفسه ص ٢١٥
(١٧٣) نفسه ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩
(١٧٤) نفسه، المقدمة ص٦ ـ ٧
(١٧٥) نفسه ص١٦٠
(١٧٦) محاضرات في تاريخ العرب ١/٣٣٨
(١٧٧) محمد في مكة ص ١٥٨ .
(١٧٨) انظر سورة الزخرف ٢٢ ـ ٢٣ هود ١١٦ المزمل ١١ ـ ١٢ الاسراء ١٦ الواقعة ٤١ الحاقة ٢٥ ـ ٢٩ الهمزة ١ ـ ٤ سبأ ٣١ ـ ٣٧ غافر ٤٧ ـ ٤٨ ابراهيم ٢١ الأحزاب ٦٦ ـ ٦٧ ـ الأعراف ٣٦ ـ ٤٠ الفرقان ٢١ الأنعام ١٢٢ الجاثية ٣١ الجن ٢٤ النازعات ٢٨ ـ ٢٩ النبأ ٢١ ـ ٢٢ وانظر: صالح أحمد العلي : محاضرات١/ ٣٥٧ ـ ٣٥٩ .
(١٧٩) دروزة : سيرة الرسول ١/ ١٦٥
(١٨٠) محمد في مكة ص ١٦٣ ـ ١٦٤
(١٨١) نفسه ص ١٩٦
(١٨٢) انظر ابن هشام : تهذيب من ٨٩ ـ ٩١، الطبري: تاريخ ٢/٣٤١ ـ ٣٤٣ البلاذري أنساب ١/٢٣٥ ـ ٢٣٦، ابن سعد: طبقات ١/١/١٤١. ابن الأثير: الكامل ٢/٨٧ ـ ٩٠ .
(١٨٣) محمد في مكة ص٢٢١
(١٨٤) نفسه ص ١٣٤ وانظر كذلك ص ١٣٥
(١٨٥) نفسه ص ١٦٢
(١٨٦) نفسه : ص ١٦٤ ـ ١٦٥
(١٨٧) نفسه ص٢١٦
(١٨٨) نفسه ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠
(١٨٩) انظر : ارنولد توينبي، دراسة في التاريخ ٣/٤٣٩، ٤٤٥، ٤٥٣ ـ ٤٥٤
(١٩٠) محمد في مكة ص ١٩ ـ ٢٠ .
(١٩١) نفسه ص ١٦٤
(١٩٢) من تعليق رودنسن الذي اعتمده الناشر على غلاف كتاب (محمد في المدينة).

الفصل الرابع

العقيدة الاسلامية

منهج مونتغمري واط في دراسة

نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

دكتور جعفر شيخ إدريس
معهد الأبحاث العلمية الجامعي
المعهد العالي للدعوة الإسلامية
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الرياض

منهج مونتغمرى واط في دراسة نبوة محمد صلى الله عليــه وسلم

هل كان محمد صادقا في قوله إنه رسول الله؟
وهل القرآن كلام الله حقاً ؟
وما طبيعة الوحي المحمدي ؟
وما العلاقة بين القرآن وبين وعي محمد ؟
وبينه وبين البيئة التي عاش فيها محمد صلى الله عليه وسلم .

هذه أهم الأسئلة التي حاول الإجابة عليها المستشرق البريطاني مونتغمرى واط MONTGOMARY WATT فيما يتعلق بنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم في ثلاثة من كتبه هي التي سنقصر الحديث على جوانب منها في هذا البحث الذي قسمناه ثلاثة أقسام .

نبدأ الحديث في الجزء الأول عن المنهج الذي زعم الكاتب أنه سينتهجه ويلتزم به ، ثم نتحدث في القسم الثاني عن مدى التزامه بهذا المنهج في معالجته للقضايا التي أثارها وفي النتائج التي توصل إليها ، ثم نبين في القسم الأخير الفرق بين المنهج الذي ادعاه والمنهج الذي سلكه في الواقع .

* * *

المنهـج المـدعى

يبدأ واط مقدمة كتابه « محمد بمكة » بفقرة عنوانها : « الموقف » ، أي الموقف الذي يلتزمه في بحثه فيقول : « إن هذا الكتاب سيهتم به **ثلاثة أنواع** على الأقل من القراء : أولئك الذين يهتمون بالموضوع باعتبارهم مؤرخين وأولئك الذين يقبلون عليه باعتبارهم مسلمين والذين يقبلون عليه باعتبارهم نصارى ، ولكنه على كل حال موجه أساساً إلى المؤرخين . وقد **حاولت أن ألتزم الحياد** في القضايا المختلف فيها بين الإسلام والمسيحية . مثلا لكي أتجنب الحكم على القرآن بأنه كلام الله أو ليس بكلامه فقد تجنبت حين الاشارة إلى القرآن استعمال عبارتي « قال الله » أو « قال محمد » فلم أقل إلا « قال القرآن » إنني لا أعتقد أن الانصاف التاريخي ينطوي على نظرة مادية **وإنما أكتب باعتباري موحداً** (١) .

ثم يعترف بأن نظرته الأكاديمية هذه لا تكفي ، ويدعو المسيحيين لاتخاذ موقف ديني من محمد ، ويقول إن كتابه وإن كان ناقصاً من هذا الجانب الا « أنني أزعم أنـه يضع بين أيدى المسيحيين المادة التاريخية التي يجب اعتبارها في تحديد الحكم الديني (٢) .

ثم يطمئن قراءه المسلمين بأنه قد **حاول** مع التزامه بقواعد البحث التاريخي الغربية **ألا يقول شيئاً يقتضى « رد أي من مبادىء الإسلام الأساسية »** . ويؤكد أنه « ليس من الضرورى أن تكون هنالك هوة لا يمكن اجتيازها بين هذه البحوث الغربية والعقيدة الإسلامية » وإذا كانت بعض النتائج التي توصل إليها الباحثون الغربيون غير مقبـولة للمسلمين فربما كان السبب أن هؤلاء الباحثين لم يلتزموا دائماً بقواعد بحثهم وأن نتائجهم هذه تحتاج إلى مراجعة حتى من الوجهة التاريخية البحتة . **ولكن ربما كان صحيحاً أيضاً أن هنالك مجالا لاعادة صياغة المبادىء الإسلامية من غير تغيير في جوهرها.**

هكذا يوجز لنا واط موقفه أو منهجه في دراسة السيرة النبوية ثم يعود إلى الحديث عنه في ثنايا كتابه هذا وكتابيه الآخرين إما بتكرير ما قال أو تفصيله أو زيادته .

فهو يكرر في إحدهما القول بأنه **محايد** بين القول بأن القرآن كلام الله أو أنه من محمد أو أنه فعل إلهي صادر بوساطة شخصية محمد ، لأن هذه الآراء خارجة عن مجال المؤرخ وأنه **قد حاول ـ مجاملة للمسلمين ـ** أن لا يقول شيئاً فيه انكار لشيء من

معتقداتهم الأساسية . ولذلك درج على استعمال عبارة « قال القرآن » بدلاً من « قال محمد » **ولكنه يحذرنا من أنه إذا قال عن كلام انه أوحي إلى محمد فإن هذا لا يعني أنه يعتقد بأن القرآن كلام الله** .[٣]

وأما الكلام عن البحث العلمي وأنه لا يقتضى الالتزام بالنظرة المادية فإنه يفصله في كتابه (الوحي الإسلامي في العالم الحديث) [٤] ، حيث يقول **إن مقصوده بالنظرة العلمية هو العقلية الحديثة القائمة على إنجازات العلم وعلى الاعتقاد بإمكانية تطبيق طرقه في مجالات كثيرة** . ولكنه ليس مع الذين يذهبون إلى أبعد مما تقتضي النظرة العلمية ويتخذون العلم ديناً قادراً على إعطاء الإنسان حلولا لكل أسئلته العميقة . ويقول إن الموقف الذي يتخذه في دراسته **هو أننا ينبغي أن نقبل نتائج العلم اليقينية** ، وكثيراً من نظرياته التي تحتمل الصدق ، وأن نؤمن بصحة تطبيق المنهج العلمي على معظم مجالات الحياة ، مستثنين مجالات أهمها مجال القيم ، لأن القول بأنه لا منهج إلا المنهج العلمي يؤدي إلى نظرة علمانية للكون لا مجال فيها للقيم الدينية والخلقية [٥] .

ويكرر اعتقاده بأن اتجاهات البحث العلمي الغربي لا يلزم أن تتعارض مع الإسلام وأنه من الممكن أن يجمع الإنسان بين الالتزام بمقتضيات هذا المنهج وبين قبول مخلص للإسلام **وإن كان قبولاً غير ساذج** [٦] .

وأما قوله بأن الانصاف التاريخي لا يعنى الالتزام بالنظرة المادية فإنه يزيده وضوحاً ، ويذكر من مسوغات كتابته عن سيرة الرسول أن اتجاهات المؤرخين منذ نصف قرن تقريباً قد طرأ عليها تغيير ، فأصبح المؤرخون أكثر إدراكاً للعوامل المادية الكامنة وراء التاريخ . وهذا يعني أن المؤرخ الذي يعيش في نصف القرن العشرين يريد أن **يسأل أسئلة كثيرة عن الجذور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للحركة التي بدأها محمد**، من غير أن يهمل أويقلل من قيمة جوانبها الدينية والأيدلجية». وأنه وإن كان يعتقد بأن هذه العوامل لا تحتم سير حركة التاريخ إلا أنه يعترف بأهميتها [٧] .

فالأستاذ واط يريد إذن **أن يكتب باعتباره مؤرخاً منصفاً** ، **مؤمناً بالله الواحد** ، ملتزماً **الحياد** في القضايا الدينية التي يختلف فيهاالإسلام والمسيحية ، ويقرر الحقائق التاريخية كما هي ، ويرى أن التزام المنهج العلمي في البحث **لا يقتضى الوصول إلى نتائج مناقضة للمعتقدات الإسلامية** ، ولا يقول قولا يلزم عنه انكار لشيء من معتقدات المسلمين الأساسية ، وهو وإن كان مؤمناً بأهمية العوامل المادية وباحثاً عنها، إلا أنه لايعدّها المسيرة لحركة التاريخ، ولايؤمن بالنظرة المادية إلى الحياة .

إن المسلم لا يكاد يطلب من باحث غير مسلم الالتزام بأكثر من هذا الذي ألزم واط به نفسه . ولعل بعض القراء يقول مستغرباً : حتى بحثه عن العوامل المادية لظهور الإسلام ؟ وأقول نعم ، ما دام الباحث لا يلزم نفسه بأكثر من البحث عن هذه العوامل . **ففرق بين البحث عنها والاعتقاد بأنها لا بد أن تكون موجودة وراء كل ظاهرة تاريخية** . فليبحث المؤرخ غير المسلم عن هذه العوامل ثم ليقل بعد البحث ـ إن كان منصفاً ـ إنه لم يجد لها أثراً ، ولعل هذا ان يدله على أنه أمام ظاهرة لا كالظواهر التي ألفها .

ولا يكتفى واط ببيان هذا المنهج الذي يراه صحيحاً ومنصفاً **بل ينتقد المناهج التي درج على سلوكها الغربيون الذين كتبوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم** فيقول : « منذ **محاضرة كارلايل** عن محمد في كتابه (الأبطال وعبادة الأبطال) **أدرك الغرب أن الاعتقاد في اخلاص محمد تسنده حجة قوية** ، فاستعداده لأن يتحمل الأذى في سبيل معتقداته ، والمستوى الأخلاقي الرفيع الذى اتصف به الرجال الذين آمنوا به واتخذوه إماماً ، وعظمة المنجزات التي انتهى إليها . كل هذا ينم عن استقامته والافتراض بأن محمداً كان مدعياً يثير مشاكل أكثر مما يحلها . **أضف إلى ذلك أنه لا أحد من الشخصيات التاريخية الكبيرة يقدر في الغرب تقديراً أدنى مما يقدر به محمد** .

« إن الكتاب الغربيين يجنحون في معظم الأحيان إلى **تصديق أسوأ ما يقال عن محمد** ، وحيثما كان التفسير السَّيىء لعمل من أعماله تفسيراً مقبولاً في الظاهر اعتبروه كذلك في الواقع . ولذلك يجب علينا ألا نكتفي بنسبة محمد إلى الأمانة واستقامة الغاية إذا كنا نريد ولو قليلاً من فهمه .

« وإذا كنا نريد تصحيح الأخطاء التي ورثناها من الماضي فينبغي أن نستمسك عند كل قضية بالاعتقاد باخلاصه **حتى يتبين لنا العكس بحجة قاطعة** . وينبغي أن نتذكر أن الحجة القاطعة مطلب أصرم من الحجة التي تبدو في الظاهر معقولة ، وأنها لا تنال في مثل هذه الأحوال إلا بعسر »[٨] .

* * *

المعالجة والنتائج

إلى أي مدى التزم واط بهذا المنهج في دراسته لنبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ؟

من مجموع ما يقرّ به واط يمكن أن نقول إن منطقه سار على نحو مما يلي :

(أ) **أنا مؤمن بالله** ولست مادياً ولا مشركاً .
(ب) **وأعتقد أن محمداً صادقاً** فيما يقول وأمين .
(جـ) **وأنه ظل محتفظاً بقواه العقلية** إلى النهاية ، فهو لم يكن إذن مريضاً بصرع أو غيره من الأمراض التي تقدح في قوى الإنسان العقلية .
(د) ومحمد الصادق الأمين الوافر العقل هذا **يقول إنه رسول الله** .
(هـ) ويقول إن **القرآن وحي أوحاه الله إليه** ، وأنه إذن ليس من اختراعه ولا جاء نتيجة لتفكيره .
(و) **لكن لا يلزم من صدق الإنسان أن يكون مصيباً فيما يقول** بل يمكن أن يكون صادقاً ومع ذلك مخطئاً .
(ز) **إذن فمحمد مخطيء في ظنه أن القرآن وحي** يأتيه من الخارج بوساطة ملك .
(ح) **و إذن فالقرآن صدر عن جهة من جهات نفسه وتلك الجهة هي (اللاشعور الجماعي)** .

ما يقوله واط في الفقرة (و) صحيح ، ولكن صحيح أيضاً أن الرجل المعروف بالصدق إذا قال كلاماً فينبغي أن يصدق إلا إذا قامت شواهد قاطعة تدل على أنه أخطأ . ويمكن حصر هذه الشواهد فيما يلي :

- أن يكون ما قاله **مخالفاً لصريح المعقول** كأن يقول كلاماً متناقضاً .
- أن يكون ما يحكيه **مخالفاً لأمر حسي مشاهد** . أو لأمر يستنتج استنتاجاً عقلياً صحيحاً من الحقائق المشاهدة .
- أن يكون **مخالفاً لما قرره عدد من الناس في مثل أمانته** واطلعوا على ما اطلع عليه فتصديقهم أولى من تصديقه ، بل إذا وجد واحد من هذا النوع أوجب الوقوف عن تصديق الأول حتى يترجح صدق أحدهما بأسباب أخرى .

لكن واط لا يذكر شيئاً من هذا صراحة .

لو كان واط ملحداً لقلنا إن سبب تخطئته لمحمد هو اعتقاده بعدم وجود الخالق ولكن واط يقول إنه معترف بوجود الخالق .

فما هي إذن أسبابه في عدم تصديق محمد صلى الله عليه وسلم ؟

- أيقول إن الله موجود لكنه لا يرسل رسلاً ولا ينزل كتباً ولا يوحي إلى مخلوق ؟
- أم يقول إن الوحي الذي أدعاه محمد مخالف لوحي الأنبياء قبله ؟
- أم يقول إن الرسالة التي جاء بها لا يمكن أن تكون من عند الله ؟

إن واط لا يصرح بشيء من هذا بل يقفز من القول بامكانية الخطأ إلى **افتراض الخطأ ثم إلى اعتقاده** .

لقد أوقع الكاتب نفسه في ورطة إذ ادعى الالتزام بمنهج يقوده حتماً إلى نتيجة لا يريد الالتزام بها . ولذلك اضطربت حججه وتلجلج كلامه .

وقد كان بإمكانه أن يختار أحد طرق ثلاثة :

- فإما ألا يدعي الالتزام بهذا المنهج الذي ذكره .
- أو يلتزم به ويتحاشى الحديث عن نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم .
- أو يلتزم به ويقبل نتيجته فيعلن أن محمداً رسول الله حقاً .

ولكنه لم يفعل شيئاً من ذلك بل ناقض نفسه فادعى منهجاً والتزم عكسه .

واليك أهم النظريات أو التخرصات التي قال بها والنتائج التي استنتجها منها .

ماذا رأى الرسول في بداية الوحي ؟

ترجم الكاتب ما رواه الطبرى بسنده إلى الزهرى عن عروة بن الزبير عن عائشة في **كيفية بدء الوحي** وقسم هذه الرواية إلى **فقرات** أعطى كلا منها حرفا ثم نقل ماروا‌ه بالسند نفسه عن فترة الوحي وفعل الشيء نفسه. ولكي تسهل مناقشة الكاتب فقد تابعته في هذا التقسيم والترقيم .

(أ) ...... سمعت النعمان بن راشد ، يحدث عن الزهرى عن عروة عن عائشة أنها قالت كان أول ما ابتدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي **الرؤيا الصادقة** ، كانت تجيء مثل فلق الصبح .

(ب) ثم حبب إليه **الخلاء** ، فكان بغار حراء يتحنث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ، ثم يرجع إلى أهله فيتزود لمثلها ، حتى فجأه الحق فأتاه فقال يا محمد أنت رسول الله .

(جـ) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فجثوت لركبتي وأنا قائم ، ثم زحفت ترجف بوادري ، ثم دخلت على خديجة فقلت زملوني زملوني حتى ذهب عني الروع ، ثم أتاني فقال يا محمد أنت رسول الله .

(د) قال فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل ، فتبدى لي حين هممت بذلك فقال : يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله .

(هـ) ثم قال اقرأ قلت ما أقرأ قال فأخذني فغتني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجهد ثم قال : (اقرأ باسم ربك الذي خلق) فقرأت .

(و) فأتيت خديجة فقلت لقد أشفقت على نفسي ، فأخبرتها خبري فقالت أبشر فوالله لا يخزيك الله أبداً . والله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتؤدي الأمانة ، وتحمل الكل ، وتقرى الضيف ، وتعين على نوائب الحق .

(ز) ثم انطلقت بي إلى **ورقة بن نوفل بن أسد** قالت اسمع من ابن أخيك فسألني فأخبرته خبري . **فقال هذا الناموس الذي انزل على موسى بن عمران** ، ليتني فيها جذع ، ليتنى أكون حياً حين يخرجك قومك . قلت أمخرجي هم ؟ قال نعم انه لم يجيء رجل قط بما جئت به الا عودى ولئن أدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً (٩) .

(ح) ثم كان أول ما نزل من القرآن (ن والقلم وما يسطرون ....) إلى (فستبصر ويبصرون) و (يا أيها المدثر قم فأنذر) و (والضحى والليل إذا سجى) .

(ط) عن الزهرى قال فتر الوحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فترة ، فحزن حزناً شديداً ، جعل يغدو إلى رؤوس شواهق الجبال ليتردى منها فكلما أوفى بذروة جبل تبدى له جبريل فيقول إنك نبي الله فيسكن لذلك جأشه وترجع إليه نفسه .

(ى) فكان النبي صلى الله عليه وسلم يحدث عن ذلك قال « فبينما أنا أمشي يوماً إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء ، على كرسي بين السماء والأرض ، فجئثت منه رعباً فذهبت إلى خديجة فقلت زملوني » .

(ك) فزملناه ـ أي دثرناه ـ فأنزل الله عز وجل (يا أيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر ، وثيابك فطهر) .

(ل) قال الزهري فكان أول شيء أنزل عليه (اقرأ باسم ربك الذي خلق) حتى بلغ (ما لم يعلم) (١٠)

بدأ الكاتب تعليقاته بقوله : « **لا توجد أسباب جيدة للشك** في المسألة الأساسية للفقـرة (أ) وهي أن تجربة محمد النبوية بدأت **بالرؤيا الصادقة** » وترجم الرؤيا الصادقة بكلمة VISION ثم قال « هذا شيء مختلف جداً عن الرؤيا المنامية » . **وهذا خطأ لا شك فيه لأن الرؤيا الصادقة هي الرؤيا المنامية** ، ومن الأدلة القاطعة على ذلك أن حديث الطبرى هذا رواه البخارى أيضاً في أول صحيحه فقال : « حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت : أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة **في النوم** فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح » .

ثم يقـول : « إن الرؤى VISIONS ذكرت أيضاً في الفقرات (ب) و (ى) أما الفقرة (ب) فتقول « حتى فجأه الحق فأتاه فقال يا محمد ...... الخ » وأما الفقرة (ى) ففيها « إذ رأيت الملك الذى كان يأتيني بحراء » .

والحديث هنا عن **رؤية عين حقيقية** ثم يقول إن العبارة المذكورة في الفقرة (أ) تؤيد ما نستفيده من سورة النجم وما يمكن أن نستنتجه من كلمات لمحمد (صلى الله عليـه وسلم) ثم يذكر آيات النجم التي تبدأ بقوله تعالى (والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى) . إلى قوله تعالى (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) .

ثم يقول : « إن تفسير المسلمين المعتاد لهذا هو أن الرؤى المذكورة هنا هي رؤية النبي لجبريل . ولكنْ هناك أسباب تدعو للقول بأن **محمداً فسر في بداية ما رآه بأنه الله** » (١١) .

وهذه الأسباب هي :

(أ) أنه لم يرد ذكر لجبريل في القرآن إلا في العهد المدنى .
(ب) انه الذي يدل عليه السياق ، إذ بغيره تكون العبارة ركيكة .
(جـ) وأن عبـارة « فجأه الحق » في الفقرة (ب) تؤيد ذلك إذ أن « الحق » أحد الطرق التي يشار بها إلى الله .
(د) وأن عبارة « ثم أتاني فقال » في الفقرة (جـ) يمكن حملها على هذا المعنى .
(هـ) وفي بعض روايات حديث الطبري عن جابر عن سورة المدثر لا يقول محمد أكثر من « سمعت صوتاً ينادينى فنظرت حولى فلم أر أحداً فرفعت رأسي فإذا هو جالس على العرش » (١٢) .

نناقش الكاتب دعاواه هذه فنقول :

أولا : إنه خلط بين ثلاثة أمور هي الرؤى المنامية التي سبقت الوحي ،

ورؤيا جبريل وهو ينزل باقرأ ، ورؤيا جبريل على صورته الحقيقية . فزعم أن الرؤيا الصادقة ليست رؤيا منام ، ثم فسر هذه الرؤيا بأنها المشار إليها في سورة النجم ، ثم زعم أن المقصود بما رآه محمد هو الله تعالى ثم ذهب يتمحل لذلك بعض الأسباب . فذكر أولا أن جبريل لم يذكر في السور المكية ، وهو يعني بالطبع أن كلمة جبريل لم ترد في هذه السور ، والا فهو يعلم أنه وردت في هذه السور **ضمائر وأوصاف يقول المسلمون إن المقصود بها جبريل** ، ولكنه لا يريد أن يتابعهم في ذلك ، بل يتابع **كارل آرنز** الذي يقول ان عبارة (رسول كريم) المذكورة في سورة التكوير كانت في أول الأمر مطابقة لكلمة « **الروح** » وذلك لأن جبريل لا يذكر في السور المكية وانما تذكر الملائكة بصيغة الجمع فقط كما في الآية (تنزل الملائكة والروح فيها) [١٣] والآية (نزل به الروح الأمين) [١٤] ويرى أنّ كلام آرنز هذا يوافق رأيه في أن المقصود بالرؤية رؤية الله .

ولست أدرى أسوء فهم هذا أم سوء قصد أم كلاهما !

نعم إن الرسول هو الروح ، والروح ملك ، وهو جبريل . وقول الله (تنزل الملائكة والروح فيها) لا يفهم منه أن الروح شيء غير الملائكة بل هو من ذكر الخاص بعد العام وهو أسلوب عربي معروف له أمثلة كثيرة في كتاب الله تعالى .

إن واط وآرنز يريدان من قرائهما **أن يفهما من كلمة (الروح) ما تفهم النصارى من هذه الكلمة** ، يريدان أن يقولا إن الروح هو الله ولكن هذا المعنى تأباه اللغة العربية ويأباه سياق الآيات القرآنية . إن المعنى اللغوي لكلمة الروح هو **ما به تكون الحياة** ، ولذلك جعل اسما لما تحصل به الحياة البدنية وهو روح الإنسان ولما تحصل به الحياة المعنوية وهو القرآن **وسمي عيسى روحاً لأنه كان يحيي الموتى بإذن الله . وسمي جبريل روحاً لأنه كان يأتي بالقرآن** أما الآيات القرآنية **فلم يرد فيها الروح اسماً من أسماء الله تعالى أو وصفاً له سبحانه** وإنما ورد بالمعاني التي ذكرناها آنفاً . ومما يدل على أن المقصود بالروح جبريل أن الله تعالى يقول (**نزل به الروح الأمين**) ويقول (**إنه لقول رسول كريم**) فالروح الأمين هو الرسول الكريم ، والله سبحانه وتعالى ليس رسولاً وإنما هو مرسل ، والمرسل إليه محمد فماذا يكون الرسول إذن ان لم يكن ملكا ؟ أما قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح فيها) فهي كما قدمت من ذكر الخاص بعد العام وهي كقوله تعالى (تعرج الملائكة والروح إليه) والضمير في (إليه) راجع إلى الله سبحانه وتعالى **فهل يقول عاقل إن الله يعرج مع الملائكة إلى نفسه**) ؟

ثم لنفترض أنه لم يرد ذكر لجبريل في السور المكية فكيف يكون هذا دليلاً على أن ما رآه محمد صلى الله عليه وسلم في بدء الوحي لم يكن جبريل إذا كان محمد نفسه

يقـول ان ما رآه كان جبـريل ؟ إن هذا لا يكون حجة إلا لإنسان لا يعتمد إلا ما جاء في القرآن الكريم وسلوك واط لا يدل على أنه كذلك .

أو إنســان يشـك في صحـة الـروايـة من جهة السند وواط يقول إنه لا فائدة من مناقشة السند [١٥] .

أو إنســان يرى أن الـرواية تناقض ما جاء في القرآن الكريم وواط لم يعطنا دليلاً على ذلك . وإذا أراد واط أن يساير هذا المنطلق فليقل إن الرجل الذي أوحي إليه بمكة لم يكن محمداً ، لأن اسم محمد لم يذكر في السور المكية .

- **ننتقل الآن إلى حجته الثانية** وهي زعمه أن سياق آيات سورة النجم يدل على أن المرئى هو الله تعالى . فهو يقول ان كلمة (عبده) الواردة في قوله تعالى (فأوحى إلى عبده ما أوحى) لا بد أن تعنى (عبد الله) ، والمسلمون متفقون على ذلك . ثم يقول (ولكن هذا يجعل التركيب ركيكاً إلا إذا جعلنا (الله) هو الفاعل المضمر للأفعال [١٦] . لعل واط فهم من الرأي الإسلامي الذي ينتقده أن جبريل هو فاعل (أوحى) الأولى و(أوحى) الثانية ، وأن المقصود بالعبد هو محمد صلى الله عليه وسلم فيكون المعنى على هذا الفهم . « فأوحى جبريل إلى عبده محمد ما أوحى جبريل » وهو كلام ركيك فعلا بل باطل . **ولكن الذي نجده في كتب التفسير هو أن المعنى فأوحى الله تعالى إلى عبده جبريل ما أوحى جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم .**

- **أمـا حجته الثالثة** وهي أن عبارة « حتى فجأه الحق فأتاه فقال ... مشابهة في المعنى لآيات النجم لآن كلمة الحق يقصد بها الله .فقريب من الصواب لأن الذي فجأ الرسول صلى الله عليه وسلم في الغار هو الملك كما أن الذي دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى هو أيضاً جبريل ، غير أنه في حالتي سورة النجم جاء في صورته الحقيقية فسد الأفق . وأما قوله ان الحق يقصد به الله فصحيح أيضاً بمعنى أن الحق اسم من أسمائه تعالى ولكن كلمة الحق يوصف بها غيره سبحانه بل إن كل حق يوصف بأنــه الحق كما في قوله تعالى: (ولا تلبسوا الحق بالباطل) وقوله : (قالوا الآن جئت بالحق) .

والمقصود بالحق في هذا الحديث الحق الذي جاء به الملك وهو القرآن الكريم أو هو البشارة بأنه رسول الله ويؤيد هذا التفسير رواية البخاري التي تقول « حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك » .[١٧]

قال ابن حجر « حتى جاءه الحق » أي الأمر الحق وقال « وسمي حقاً لأنه وحي من الله تعالى » [١٨]

● **وشبهته الرابعة** هي أن الفقرة (جـ) يمكن حملها على المعنى نفسه لأن ألفاظها تقول فقط : (ثم أتاني) فقال : يعني أن فاعل « أتاني » هو الله سبحانه وتعالى . والذي حمله على هذا التأويل المستكره للعبارة أنه قسم حديث عائشة وهو سياق واحد إلى فقرات ثم عدّ كل فقرة منها رواية مستقلة عن الأخرى[19].

والحق أن السياق واحد وأن فاعل (أتاني) هو فاعل (أتاه) في الفقرة السابقة فإذا استمسكنا بالفهم الصحيح قلنا إنه الملك ، وإذا سايرنا واط قلنا إنه الله وإذن فليس في هذه الفقرة شبهة جديدة يتعلق بها الكاتب .

● **أما شبهته الخامسة** فهي مثال عجيب للبعد عن المنهج العلمي . إن المنهج العلمي يقتضي أن يجمع الإنسان الروايات الخاصة بموضوعه ثم ينظر فيها فيختار أصحها سنداً ومتناً ، ثم يجمع بين ما جاء فيها ما أمكنه ذلك لأن الروايات في الغالب يكمل بعضها بعضاً ، وتعطي الذي يجمع بينها صورة أكمل مما تعطيه كل واحدة منها منفردة . **أما الذي لا يكون مقصده الحق** . بل مقصده أن يحرف الحق حتى يوافق هوى في نفسه ، فإنه لا يفعل شيئاً من هذا ، **بل ينظر في الروايات المختلفة ويتخير منها ما يراه أقرب إلى موافقة هواه** ،ولذلك يكون أمره مضطرباً ، فمرة يأخذ من الطبري ويدع ابن هشام والبخاري ، وأخرى يأخذ من البخاري ويدع الطبرى وهو بين يديه ، وثالثة يختار من البخارى رواية ويترك أخرى . وهكذا فعل واط . **فهو لكي يناقش مسألة بدء الوحي أخذ بروايات الطبري وترك ابن هشام** ، وعلل ذلك بأن روايات الزهرى تمتاز بأنها لم تعد كتابتها كما أعيدت كتابة روايات ابن هشام لتعطي سياقاً سلساً وإنما تجمع قطعاً من مصادر أولية كما وصلت إلى الزهري [20] .

والحقيقة فيما يبدو أنه إنما اختار روايات الزهري التي في الطبري **لأنه لا ذكر في أولها للملك** . والدليل على ذلك أنه ترك رواياته التي في صحيح البخاري وغيره والتي فيها ذكر الملك ، ثم عندما ذهب للبخاري أخذ حديثاً رواه عن غير الزهري عن أبي سلمة عن جابر وترك أحاديث كثيرة رواها بسنده عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر ، وذلك لأن أحاديث الزهري هناك فيها ذكر الملك فمنها حديث يقول « بينا أنا أمشى إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض » [21] .

وحتى هذا الحديث الذي ليس فيه ذكر الملك أساء ترجمته - إما هو أو شيخه بل BELL الذى أخذ الحديث عنه - فجعله أكثر موافقة لغرضه فقد ترجم الحديث كالآتي :

"Iheard a voice calling me, and I looked all around but could see no one, then I looked above my head and there He was sittng upon the throne."(٢٢)

وترجمة هذه الترجمة هي :

« ... سمعت صوتاً يناديني فنظرت حولي فلم أر أحداً ثم نظرت فوق رأسي فإذا هو هناك جالس على العرش .

والمرجع الذي يعطينا إياه لهذا الحديث هو البخاري الكتاب ٦٥ الرقم ٧٤ وبالرجوع إلى فتح الباري نجد الأحاديث الآتية في هذا الكتاب وتحت هذا الرقم : ... حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « جاورت بحراء فلما قضيت جواري هبطت فنوديت فنظرت عن يميني فلم أر شيئاً ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ونظرت خلفي فلم أر شيئاً فرفعت رأسي فرأيت شيئاً (٢٣) .

... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جاورت في حراء فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادي فنوديت ، فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض » ..

ثم حديث الزهري الذي نقلته آنفاً ثم حديث له آخر وفي كليهما ورد ذكر الملك **فترجمته كلها ليست دقيقة** ، ولكن أهم تحريف فيها هو قوله « فإذا هو هناك جالس على العرش » فجعل العرش عرشاً معرفاً معهوداً وبذلك جعله أقرب إلى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) بينما الرواية تقول (على عرش) بالتنكير ، **وتصف العرش بأنه « بين السماء والأرض »** وعرش الله تعالى لا يكون بين السماء والأرض وإنما هو أعظم مخلوقاته وخارج أرضه وسماواته . والعرش الذي ذكر في هذه الرواية هو الكرسي المذكور في غيرها من الروايات .

وقد يتساءل القارىء الآن لماذ أصر الكاتب المستشرق كل هذا الاصرار على أنّ محمداً صلى الله عليه وسلم فهم أولا أن الذي رآه في بدء الوحي كان الله تعالى ولماذا أطلت أنا في الرد عليه . سترى الآن .

يقول الكاتب إنه إذا كان من الممكن جداً أن يكون ما ذكره هو تفسير محمد الأول لما رآه فإنه لايمكن أن يكون تفسيره الأخير وأن هذا التفسير يتناقض مع آية (لاتدركه الأبصار)(٢٤) .

ثم يقول إن سورة النجم تحتمل تفسيراً آخر هو أن ما رآه محمد إنما كان رمزاً لعظمة الله وجلاله لأن عبارة (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) لا تنطبق في العادة على

رؤيـا مبـاشرة لله وأن الآيـة (**ما كذب الفؤاد ما رأى**) **التي ربمـا أضيفت مؤخـرا ـ هكـذا يزعم واط** ـ توحي بتطـور آخـر لهـذه النظـرية ؛ أي أنه بينما رأت العينان الآية والـرمـز فإن القلب رأى المرموز . فإذا كان محمد قد فسر أولا ما رآه أنه رؤيا مباشرة لله فهـذا يعني على الـرغم من أن تفسيره هذا لم يكن عين الصواب ، فإنه في جوهره لم يكن خطأ ربمـا كان من الأفضـل إذن أن نتـرجم الآية « ان القلب لم يخطىء بالنسبة لما رآه الـرجـل » بهـذه الطـريقـة نتجنب القـول بأن الرؤيا لجبريل وهذا يجعلها غير تاريخية ونتجنب مناقضة الرأي الإسلامي التقليدي بأن محمداً لم ير ربه [٢٥] .

فالكـاتب لا يريـد إذن أن يقـول إن محمداً رأى جبريل لأن هذا يجعلها رؤية غير تاريـخـيـة ، ماذا يعني هذا؟ **أيعني أن واط لا يعـدّ من التـاريـخ إلا ما كـان أمـراً حسيـا ؟ ألم يقـل لنا في بيان منهجه أنه مؤمن وليس مادياً** ؟ فما الذي حدث الآن ؟ الـواقـع أن واط ككثـير غيره من المستشـرقـين لا يتحـدث عن الإسلام وينتقده إلا وهو ملتحف برداء العلمانية والمادية .

- قد تقـول فلمـاذا إذن اختـار أن يكـون ما رآه محمد هو الله فهذا أكثر بعداً في نظر العلمـاني ؟ **وأقـول اختـاره لسبب جوهرى هو التشكيك في أن القرآن وحي من الله وذلك بعدة وسائل منها** :

أولا : أن كل عاقل يفهم أن الله تعالى لا يرى عياناً في هذه الحياة الدنيا فإذا كان محمـد قد ظن أن ما رآه كان الله فهـذا يجعـل رؤيـاه من قبيـل « **الهلوسة** » والوهم والخيال .

ثانيـا : أن محمـداً يكـون متنـاقضاً في كلامه فهو يقول أولا إنه رأى الله ثم يقول أخيراً (لا تدركه الأبصار) .

ثالثـا : أن محمـداً عنـدمـا لاحـظ خطأه اعتذر عنه بإضافة آية (ما كذب الفؤاد ما رأى) .

رابعـا : أن محمـداً لم يكن يعـرف أن الله لا يرى وإنمـا تعلم ذلك من أهل الكتاب فيما بعد ولذلك غير رأيه وقال إنه رأى جبريل [٢٦]

* * *

هل ذهب محمد إلى حراء ولماذا ؟

هل ذهب الـرسـول إلى حراء فعـلاً ؟ يقـول واط « انه ليس من غير المحتمل أن يكون قد ذهب . « حسناً » .

ولمـاذا ذهب ؟ يقـول ربمـا كانت هذه طريقـة لتفـادى حر مكـة للذين لا يملكون القدرة على الذهاب إلى الطائف ! ثم يقول في السطر الذى يلي ذلك :

« ان الحاجة إلى العزلة واستحسانها يمكن أن يدل عليه الأثر اليهودي النصراني ـ كمثل الرهبان ـ أو أن يكون نتيجة تجربة شخصية قصيرة (٢٧) .

وقبـل أن يبـين لنـا أي هذين الـدافعـين المتباينين يرجح فإن واط ينتقل إلى الحـديث عن موضـوع **التحنث** ، وذلك لأنه لا يكتب ليصل إلى حقيقة **و إنما ليثير شكـوكـاً فحسب** . إن كل المصـادر التى أمامه وكل ما يعلم من سيرة الرسول يدله على أنـه إنمـا كان يذهب للعبادة ، وأن هذا النوع من الانقطاع للعبادة بحراء كان مما تحنث به قريش في الجاهلية ، **فما الداعي لذكر احتمال الذهاب تفادياً للحر** ؟ ولماذا لم يكلف واط نفسه بالسؤال عن الطقس في جبل حراء أمختلف هو عن سائر مكـة أم لا ؟ **ولمـاذا لم يسأل نفســه عن مساحة هذا الجبل الذي جعله مصيفاً للفقـراء الـذين لا يستطيعون الذهاب إلى الطائف وأين يجلس هؤلاء الفقراء المصطـافـون أتتخذ كل أسرة منهم لنفسها غاراً كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم أم ينصبون الخيام على سطح الجبل** ؟ ولماذا هذا الجبل بالذات ومكة كلها جبال ؟ ولكنه سوء القصد يجعل الإنسان يرمي الكلام على عواهنه بغير علم ولا رَوِيَّة .

وأين الـدليـل بل أين الشبهة التي تجعل الإنسان يقول إن طلب العزلة كان نتيجة لأثر يهودي نصراني رهباني .

* * *

فيم كان يفكر محمد قبل أن يوحى إليه ؟

الكـاتب مادة تاريخيـة يعتمـد عليهـا فيما يريد أن يقول هنا . إنه يريد أن يقول إن محمداً صلى الله عليه وسلم كان متهيئا نفسياً لأن يكون نبياً لأن هذا سيساعده في نظريته التي سنتعرض لها فيما بعد . وإذا كانت المادة التاريخية لاتسعفـه بل تشهـد بعكس ما يريـد فلا عليـه إذن من أن يفتـرض فروضاً تسـاير نظـريتـه . **يقـول الكـاتب « لا بد أن محمداً كان واعياً منذ وقت مبكر من عمره بمشـاكـل مكـة الاجتماعية والدينية . وكونه يتيماً جعله بلا شك أكثر إدراكاً للعلة المـوجـودة في المجتمـع** . أمـا نظـرته الدينية فالمحتمل أنها كانت نوعاً من التوحيد الغامض الموجود بين أكثر المكيين استنارة ولكن لا بد أنه كان بالإضافة إلى ذلك يبحث عن نوع من الاصلاح في مكة وكل الأشياء في بيئته ستجتمع لتقترح أن

هذا الاصلاح لا بد أن يكون دينياً . بهذه الحالة العقلية تعمد محمد فيما يبدو البحث عن العزلة ليفكر في مسائل الهية ويقوم ببعض العبادات ربما للتكفير عن الذنوب (٢٨) .

محمد إذن كان موحداً وكان يريد القيام باصلاح وكان يريد لهذا الاصلاح أن يكون دينياً أي مبنياً على التوحيد ، وتعمد البحث عن العزلة ليفكر في هذه الأمور . **لقد كاد واط أن يقول لنا ان محمداً كان يبحث عن سبب يبرر به رغبة كامنة في نفسه أن يكون نبياً يدعو للتوحيد** . والله يقول (وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك) وصدق الله العظيم .

* * *

من الذي قال لمحمد أنت رسول الله ؟

يقول الكاتب إن عبارة « **أنت رسول الله** » وردت أربع مرات في المقاطع التي رويت عن الزهري هي الفقرات (ب) و (جـ) و (د) و (ط) المتحدث في الأخيرتين منها هو جبريل وفي الأولى (الحق) وفي الثانية (هو) . **هل هذه روايات مختلفة لحادثة واحدة أخذت لسبب أو آخر سمات مختلفة** (٢٩)

لا يجيب واط على هذا السؤال الذي ألقاه . والجواب عليه سهل يدل عليه السياق نفسه فالزهري يروي عن عروة عن عائشة قصة واحدة ذات حوادث مختلفة فالرسول صلى الله عليه وسلم كان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ومما رآه في هذا الطور قصته مع جبريل قبل أن تقع (٣٠) ثم حدث في الواقع ما رأى في المنام فجاءه جبريل فقال اقرأ ... ثم ذهب إلى خديجة وهنالك رأى جبريل مرة ثانية ، ثم إنه كلما هم أن يلقي نفسه من حالق جبل تبدى له جبريل وقال يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله .

بعد أن ألقى سؤاله ذهب ليكرر ما قاله آنفاً من أن ذكر جبريل في هذا الوقت المبكر أمر مريب لأنه لم يذكر في القرآن إلا بعد مدة طويلة ، ثم ذهب ليربط بين ما جاء في الفقرة (ب) وما جاء في آيات سورة النجم ، فهو يظن أن سورة النجم تتحدث عن أول مرة رأى فيها محمد من أوحى إليه ، ولكن سياق الآيات كما يقول الكاتب « يدل على أنه قد سبقها وحي ، وإذن فهذا الوحي الذي سبقها لم يكن مرتبطاً برؤية ، وإذن فالنتيجة العملية للرؤية تكون فيما يبدو شيئاً عاماً كالاعتقاد بأن هذه المقاطع رسائل من الله وأن المطلوب من محمد أن يعلنها . وهذا يفترض أن محمداً كان قد تلقى وحياً قبل هذا ولكن لم يكن متأكداً من الطبيعة الحقيقية للكلمات التي جاءته وأما الآن فقد جاءه ما يطمئنه عنها . أو يمكن أن نعدّ الرؤية دعوة لمحمد بأن يتطلب الوحي وربما يكون محمد قد علم شيئاً عن طرق استحداثه »(٣١) .

أرأيت هذا الهراء ؟

يعتـرف الكـاتب بأن سيـاق الآيـات يدل على أنه قد سبقها وحـي ، وأن النبي صلى الله عليـه وسلم أعلن ما أوحي به إليـه ، ولقي معـارضـة من قومـه ، ثم يقول إن محمـداً لم يكن متأكـداً من طبيعة الكلمات التي أوحيت إليه . ومن هذه الكلمات بالطبع كلمات سورة اقرأ وسورة المدثر على أقل تقدير . فهل كان النبي جاهلاً أو شاكاً في معاني هذه الكلمـات التي بلغهـا للنـاس ؟ وأعلن بها أنه رسول الله ، وآمن بها معه عدد منهم وصدقوا بأنه رسول الله ؟

وأما القول بأن الرؤية ربما كانت دعوة لاستدعاء الوحي فهو أكثر من هراء من أين جاءت هذه الدعوة ؟ أمن مجرد الرؤية ؟ أم من الكلمات التى صاحبتها ؟ .

أما الرؤية وحدها فلا تكون دعوة لاستدعاء الوحي ، وأما الكلمات التي صاحبتها فأين هي ؟ أهي آيات سورة النجم ؟ فليس في هذه الآيات من ذلك شيء ، أم هي وحي آخر لم يأت في قرآن ولا في حديث للرسول ؟ فكيف إذن عرفه المستشرق واط ؟ .

وأما حكاية استدعاء الوحي أو استحداثه Inducing التي كررها الكاتب في أكثر من موضوع من كتبه فسنتحدث عنها فيما بعد .

نرجع الآن إلى سؤالنا : **من الذي قال لمحمد أنت رسول الله** ؟

إجابة واط هنا واضحة جداً فهو يقول مستعملاً عبارات أخذها عن كاتب آخر .

« من المحتمـل أن كلمـات « أنت رسـول الله » لم تكن عبـارة خارجيـة Exterior Locution وربما لم تكن حتى عبارة تخيلية Imaginative Locution **و إنما كانت عبارة عقلية** Intellectual Locution أي إنه لم يسمع باذنه ولا حتى تخيل نفسه يسمع ولكن هذه الكلمات صياغة لخطاب جاءه من غير كلمات . وربما كانت هذه الصياغة متأخرة جداً عن الرؤيا الحقيقية [٣٢] .

يشرح لنا واط معنى هذه المصطلحات نقلا عن الكاتب الذي أخذها عنه فيقول إن الـرؤى Visions والعبارات Locutions تنقسم إلى خارجية وداخلية فالعبارات الخارجية هي التي تسمعهـا الأذن من مصـدر غير طبيعي ، وكـذلـك الرؤى الخارجية هي صورة شيء مادي ـ أو شيء يبـدو كذلـك ـ تراه العـين العادية فالرؤى في سورة النجم رؤى خارجية . والـرؤى الـداخليـة تنقسم إلى تخيلية وعقلية فالأولى تستقبل مباشرة من غير الاستعانة بالأذن ويمكن القول بأنها تستقبل بالحس التخيلي . وأما الثانية فهي خطاب بلا كلمات ـ وعليه فبلا لغة معينة ـ وبمثل ذلك تنقسم الرؤى الداخلية [٣٣] .

مرة أخرى : من الذي قال لمحمد أنت رسول الله ؟ **حاصل جواب واط الدي** قدمناه **أن هذه الكلمات** لم تأت محمداً من الخارج فهي إذن ليست من الله ولا من جبريل **وإنما جاءته من داخل نفسه** . وحتى حين جاءت من نفسه لم تأته في صورة كلمات تخيل أنه سمعها وإنما هي فكرة أحس بها من غير كلمات ، ثم جاءت الكلمات المعبرة عنها فيما بعد . ومع ذلك يقول لنا الكاتب في أول كتابه إنه سيجامل المسلمين ، وإنه لن يقول شيئاً يتعارض مع معتقداتهم الأساسية ، وإنه يكتب باعتباره مؤرخاً محايداً بالنسبة للمسائل الدينية !

ثم يزيدنا علماً بطبيعة الوحي الذى عاناه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول « من الطبيعي أن نفترض أن محمداً كان يتذكر رؤياه الأولى في أوقات اليأس . ربما انقدحت ذكراها في عقله في لحظات حرجة فعزا ذلك إلى عامل علوي [٣٤] .

ما معنى ما أنا بقارىء ؟

يقول الكاتب عبارة .... (ما أقرأ ؟) التي رد بها محمد على قوله الملك (اقرأ) ينبغي ترجمتها (I can not read (or recite لا أستطيع أن أقرأ (أو أتلو) . وهذا توضحه رواية « ما أنا بقارىء (I am not a reader (or reciter ويوضحه التمييز في ابن هشام بين (ما أقرأ) و(ماذا أقرأ) فالعبارة الثانية لا يمكن أن تعنى الا ? What shall I recite وهذا الأخير هو المعنى الطبيعي لـ (ما أقرأ) [٣٥] .

هل المقصود بالقراءة هنا قراءة شيء مكتوب أم المقصود بها ترديد كلمات وتلاوتها من غير نظر في شيء مكتوب ؟

نرجع إلى ابن هشام الذى فرق كما قال الكاتب بين (ما أقرأ) و(ماذا أقرأ) لنرى روايته تقول :

« ...... قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ . قال « قلت : ما أقرأ ...... » .

واضح من الرواية إذن أن المقصود قراءة شيء مكتوب فيكون معنى (ما أقرأ) (لا أعرف القراءة) ونستمر مع الرواية « قال : فغتني به حتى ظننت أنه الموت ثم أرسلني فقال : اقرأ . قال : قلت ماذا أقرأ ؟ قال : فغتنى به حتى ظننت أنه الموت ، ثم أرسلني فقال : اقرأ . قال فقلت : ماذا أقرأ ؟ ما أقول ذلك الا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي . فقال (اقرأ باسم ربك الذي خلق ......) [٣٦] .

فالرسول صلى الله عليه وسلم بحسب هذه الرواية قال للملك أولا بأنه لا يعرف

القـراءة فلمـا غتـه قال له ماذا تريدني أن أقرأ وفسر ذلك صلى الله عليه وسلم بأنه إنما قاله افتداء منه أن يعود له بمثل ما صنع به .

فإذا كان واط يريد الاعتماد على رواية ابن هشام فلا شك أن القراءة فيها تعني قراءة شيء مكتوب ولا تعنى التلاوة .

ويؤيـد هذا الـروايـة الأخرى التي ذكرها وهي (ما أنا بقارىء) إذ لا يمكن أن يكون معناها أنا لا أعرف القراءة بمعنى تلاوة شيء غير مكتوب ، لأنه وكل إنسان ليس في لسانه عاهة يعرف ذلك . فإذا قيل للإنسان الذي يعرف القراءة بمعنى التلاوة « اتل » ، فإنـه لا يقـول أنـا لا أعرف القراءة ، وانما يقول ماذا أتلو ؟ فيكون السؤال هنا سؤال استفهام عن الشيء المراد تلاوته ولا يكون نفياً للمقدرة على التلاوة .

وقد ناقض الكاتب نفسه فقال أولا إن (ما أقرأ) ينبغي أن تترجم I can not read or recite ثم قال أخـيراً ان هذا الثـاني (يعني ماذا أقـرأ What shall I recite) هو المعنى لـ (ما أقرأ) فجعل (ما) في البداية نافية للقراءة وجعلها في النهاية استفهاماً عن القراءة .

وقـد قال بعض العلمـاء استنـاداً على روايـة (ما أنـا بقارىء) وهي رواية صحيحة ، إن (ما) ليست استفهامية . قال ابن كثير « فالصحيح أن قوله (ما أنا بقـارىء) نفي، أي لست ممن يحسن القـراءة. وممن رجحـه النـووي وقبله الشيـخ أبو شامة . ومن قال إنها إستفهامية فقوله بعيد لأن الباء لا تزاد في الاثبات [٣٧] .

ثم يقـول « يكـاد يكـون من المؤكـد أن رواة الأحاديث المتأخرين تحاشوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات لكي يجدوا فيها ما يسند الاعتقاد أن محمداً لم يكن قرأ وقد كان ذلك جزءاً هاماً من البرهان على إعجاز القرآن [٣٨] .

كيف تحاشوا هذا المعنى الطبيعي ؟ هل حرفوا الروايات ؟ إن واط لا يقول هذا ، لأنه يعترف على الأقل بالنسبة للزهري أنه روى ما وصله كماوصله .

أم يعنى أنهم قالوا إن هذا هو المعنى المستقيم الذي يدل عليه السياق وتدل عليه اللغـة ؟ فإذا كان واط لا يجيـز لرواة الأحـاديث والأخبـار أن يفعلوا هذا فكيف أجـازه لنفسه ؟ ثم كيف يكون القول بِأُمِّيَّةِ الرسول من اختراع الرواة المتأخرين والقرآن يقول (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك)[٣٩] .

لكن الكاتب يكشف لنا عن دافعه الحقيقي في عدم الأخذ بالمعنى الذي ذكره العلماء المسلمون إذ يقول في كتاب آخر « إن الإسلام التقليدي يقول بأن محمداً لم

يكن يقرأ ولا يكتب . ولكن هذا الزعم مما يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث ، لأنه يقال لتأكيد الاعتقاد بأن إخراجه للقرآن كان معجزاً . وبالعكس لقد كان كثير من المكين يقرؤون ويكتبون ، ولذلك يفترض أن تاجراً ناجحاً كمحمد لا بد أن يكون قد عرف شيئاً من هذه الفنون »[٤٠] .

إن واط يخلط بين الارتياب والرفض . نعم للباحث ـ غربياً كان أم شرقياً حديثاً أم قديماً ـ أن يرتاب في ما يدعيه خصمه تأييداً لدعواه . ولكن هذا الارتياب ينبغي أن يكون عند الباحث المنصف خطوات أولى تدعوه للتثبت في الأمر ، فإن وجده كما قال خصمه قبله حتى ولو كان فيه تأييد لأمر كان ينكره، وإن وجده غير ذلك عدّه تأييداً لدعواه هو . أما أن يرفض كل ما يدعيه خصمه مما يؤيد زعمه لمجرد أنه يؤيد هذا الزعم فمسلك لا ينتهجه باحث منصف ، لأنه إذا كان يتهم خصمه بأنه إنما قال ما قال لأنه يؤيد دعواه ، فسيقول له الخصم وأنت إنما رفضته لأن قبوله يضعف دعواك ، وقبلت ضده لأنه يؤيدها .

أما افتراضه بضرورة عدم أمية التاجر الناجح فكان بإمكانه أن يتثبت من مدى صحته بالسؤال عن حال التجار الناجحين في بعض بلدان العالم في زمننا هذا ، ودعك من الزمن الذي عاش فيه الرسول صلى الله عليه وسلم . وإني لأعرف على الأقل تاجراً واحداً ناجحاً بالنسبة لبلده لم يكن يعرف القراءة ولا الكتابة ، ولكنه كان ذا ذاكرة جيدة ، ومقدرة حسنة على الحساب فإذا جاز هذا في القرن الرابع عشر الهجري فلماذا لا يجوز قبل الهجرة ؟

أما قوله إن أُمِّية محمد صلى الله عليه وسلم « جزء هام من البرهان على إعجاز القرآن » فإذا كان يعنى به أن الأمية من مكونات البرهان بحيث أنه لو لم يكن محمد أمياً لكان البرهان على إعجاز القرآن ناقصاً ، فقول غير صحيح . وإن كان يعنى به ـ كما قال في الكتاب الآخر ـ أنه من الأدلة المؤيدة لاعجازه فهو صحيح . وذلك أن القرآن يقول (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون)[٤١] . فالقرآن لا يقول « إذن لثبت أن القرآن ليس وحياً » وإنما قال « إذن لارتاب المبطلون » ، أي لوجد الجاهلون في ذلك شبهة يتمسكون بها . فالأمية دليل مؤيد وليست دليلا ضرورياً ، كعدم التناقص ـ مثلا ـ الذي قال الله تعالى عنه « **أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً** »[٤٢] . فقرر أن تناسق القرآن دليل ضروري لأن الاختلاف لو وجد لدل على أنه من عند غير الله .

وبعد هذا كله يقول لنا الكاتب إنه « قد يكون معنى (اقرأ) هنا (أتل من ذاكرتك) أي مما وقع في ذاكرته بطريقة علوية Supernatual »[٤٣] ويقول : **إن شكل المادة**

الانجيلية في القرآن يجعلنا نجزم بأن محمداً لم يقرأ الإنجيل Bible ومن غير المحتمل أن يكون قد قرأ أي كتب أخرى »[٤٤] .

وإذا لم يكن قد قرأ أي كتاب فهل كتب أي كتاب . بالطبع لا فهذا أكثر استبعاداً .

إذن لماذا الاصرار على أن محمداً كان يقرأ ويكتب ؟ ماذا استفاد الكاتب من هذه الدعوى إذا كان حاصل كلامه أن محمداً وإن كان يعرف القراءة والكتابة إلا أنه لم يقرأ كتاباً قط ولا خطه بيمينه .

ألا يرى أن هذه النتيجة التي قاده إليها البحث قسراً تؤيد إعجاز القرآن ، ذلك الأمر الذي فرّمنه أولا ، ورفض على أساسه قول المسلمين إن محمداً صلى الله عليه وسلم كان أمياً ؟

قلت « النتيجة التي قاده إليها بحثه قسراً » ، لأنه لاحظ أنه إذا قال إن محمداً قرأ الإنجيل وأخذ منه مادة ضمنها القرآن ، لزمه القول بأن تكون المادة التي في الكتابين متطابقة ، ولكنه عرف أنها ليست كذلك فاضطر للقول بأنه لم يقرأ الإنجيل وأن « ما حصل عليه من معرفة عن المفاهيم اليهودية والنصرانية **لا بد أن يكون قد حصل عليه شفاها »**[٤٥] . وهذا تفسير بعيد ، لأنه إذا كان محمد صلى الله عليه وسلم مهتماً بالتعاليم اليهودية والنصرانية اهتماماً جعله ينقل عنها ـ برغم واط واخوانه المستشرقين ـ كل هذا القدر الذي نجده في القرآن الكريم ، وكان يعرف القراءة والكتابة كما يزعمون ، **فلماذا لا يقرأ هذه الكتب بنفسه** ؟ إن الأقرب إلى العقل أن نقول انه لو لم يكن يعرف القراءة لتعلمها ليقرأ هذه الكتب ، ولو لم يتعلمها لما عدم يهودياً أو نصرانياً يقرؤها عليه وهو يستمع . ولو فعل ذلك لاشتهر عنه كما اشتهر عن غيره ، بل لاعترف هو به وهو الرجل الصادق الأمين كما يسلم بذلك واط . ولكان إذن ما في القرآن مطابقاً لما في كتب اليهود والنصارى . ثم إذا كان كل ما في القرآن الكريم مما له ذكر في كتب اليهود والنصارى مأخوذاً من تلك الكتب مباشرة أو بالرواية عن أهلها تكون معلومات محمد عن اليهودية والنصرانية حتى قبل مبعثه أكثر من معلومات رجل كورقة بن نوفل . فلماذا إذن تأخذه زوجه الكريمة إليه ؟ ولماذا يفترض ورقة أن محمداً لا يعرف شيئاً عن الناموس الذي جاء لموسى ، وعما حصل للأنبياء قبله ؟ ولماذا يتساءل هو مستغرباً « أو مخرجي هم ؟ » حين قال له ورقة « ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك » . ومع ذلك يقول لنا واط « هنا الأيسر أن نفترض أن محمداً كثيراً ما كان يتصل بورقة في وقت مبكر وأنه يعلم شيئاً كثيراً ذا صفة عامة » [٤٦] .

كيف كان محمد يتلقى الوحي ؟

يقول الكاتب : **إنها لحقيقة تاريخية لا ريب فيها أن محمداً كان يميز بين القرآن الذي كان يعتقد أنه آتيه من مصدر علوي وبين ما يصدر عن وعيه المعتاد** [٤٧] . وإننا إذا كنا نعدّه أميناً فلا بد أن نميز بينهما. ثم يقول «أما كيف كان يميز فليس بالأمر الواضح تماماً » . والأمر في الحقيقة واضح كل الوضوح . لقد كان يقول ان القرآن كلام يأتيه به جبريل من عند الله تعالى فيسمعه منه ويعيه ثم يأمر كتابه بتسجيله ثم يقرئه الناس . وهذا شيء مختلف عن كلامه العادي . إن كلا منا يستطيع التمييز بين كلام سمعه من غيره أو قرأه في كتاب وبين كلامه المعتاد . **والأمر بالنسبة للنبي كان أوضح ، لأن كلام الله تعالى مختلف عن كلام البشر** ، بل إن غير النبي من معاصريه ومن جاء بعدهم ممن يحسنون العربية يرون الفرق واضحاً بين القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، **مع أن معاني هذه الأحاديث وحي من الله تعالى** لكن صياغتها من الرسول صلى الله عليه وسلم .

يقول الكاتب كما قدمنا انها لحقيقة أن محمداً كان يميز هذا التمييز . أما تفسير هذه الحقيقة وكيفية فهمها فشيء آخر . وبما أنه يتضمن مسائل دينية فهو لن يناقشه . لكنه يقول إن هنالك **نظريات ثلاثا** :

فالمسلمون التقليديون يعتقدون أن القرآن كله من مصدر علوى ، وأنه كلام الله غير مخلوق .

والعلماني الغربي ـ إذا ما أراد أن يأخذ في الاعتبار التمييز الذي كان يميزه محمد ـ يرى أن **القرآن صادر عن جانب من شخصية محمد غير جانب عقله الواعي** .

والرأي الثالث **أن القرآن عمل إلهي لكنه صادر بوساطة شخصية محمد** بحيث أن بعض ملامح القرآن يمكن عزوها بصفة أساسية إلى بشريته . وهذا الأخير هو فيما يبدو رأى النصارى الذين يسلمون بوجود حقيقة إلهية في القرآن .

ثم يقول إنه محايد بالنسبة لكل هذه الآراء لأنها مسائل دينية وهو يتحدث في كتابه هذا **باعتباره مؤرخاً** ولا يريد الخوض في القضايا الدينية . لكنه يرى أن من حق المؤرخ بعد هذا أن يعنى بتحديد صورة تجربة الوحي هذه في وعى محمد . كيف بدت له ، وكيف وصفها . فهذه وقائع تاريخية وإن كانت تتعلق بوعى محمد ، وإن كان من المحتمل أن وصفه إياها قد تلون بتصوره السابق لهذه الأمور [٤٨] .

فالذي يهم الكاتب حسب هذا الكلام هو **الوقائع التاريخية** المتعلقة بكيفية

الوحي المحمدي ومصدر هذه الحقائق هو بالطبع الرجل الذي خاض هذه التجربة . وهو رجـل ـ **حسب اعتـراف واط ـ صادق أمين** . وإذن فإذا أردنا معرفتها فما علينا الا أن نستمـع إلى وصفـه إيـاهـا . لكن واط يضيف ـ كعـادته ـ عبارة تشكيكية ، هي أنه من المحتمـل ألّا يكـون وصف محمـد لتجربته وصفاً موضوعياً، بل ربما تأثر في وصفه إياها بتصـوراتـه السـابقـة لهذه الأمور . أي أمور ؟ الافتراض هنا هو بالطبع أن محمداً قد عرف الكثير من مسائل الدين ـ ومن بينها الوحي ـ من اليهود والنصارى . فمن المحتمل إذن ألّا يصف لنا ما حصل له هو ، بل ما تصوره بحسب معرفته السابقة أنه ينبغي أن يحدث .

بعد أن حذرنا هذا التحذير يبدأ في مناقشة موضوعه .

فيستبعـد أولا الـرؤى الموصوفة في سورة النجم باعتبارها أمراً استثنائياً وهو انمـا يبحث عن الأمـر المعتـاد . ثم يشـرح لنـا مصطلحـات « الـرؤى » و« العبـارات الـداخليـة » و« الخـارجية » **التي أخذها عن الكاتب باولين** A. Poulain والتي سبق أن قدمنـاهـا للقـارىء ، ثم يدخـل في صلب موضـوعه . وخلاصة ما وصل إليه بعد نظر في الآيـات والأحـاديث المتعلقـة بالـوحي وبعد استعانة بنظرية باولين وآراء شيخه بل Bell يمكن وضعها في الفقرات التالية لتسهل مناقشته فيها :

(أ) ان الوحي قد لا يكون خطاباً شفاهياً .

(ب) أنه طيلة الفترة المكية كان يعدّ مثل هذا الوحي من عمل «الروح» .

(جـ) وأن الحديث عن ملك يحمل رسالة كان متأخراً فيما يبدو .

(د) وأنه لا ذكر في العهد المكي لسماع الرسول لما نزل إليه .

(هـ) وأننـا نستطيـع إذن أن نتصـور أن الـروح كان يأتي بالـرسالة إلى قلب محمد بطريق غير طريق المخاطبة .

(و) وأن هذا النـوع من الـوحي يكون بلا ريب « تعبيراً داخلياً » وربما « عقلياً » لا « تخيلياً » إنه لم يكن مصحوباً بأية رؤية ولا حتى الرؤية العقلية .

(ز) وأن ذكر « الروح » كان فيما يبدو نظرية لتفسير التجربة لا وصفا لجانب منها .

(ح) وان « سمـاع صلصلة الجـرس » التي وصف بهـا النبي صلى الله عليه وسلم حالة من حالات الوحي هي بلا شك تجربة تخيلية .

(ط) وأن العلماء المسلمين المتأخرين هم الذين « تبعوا الرأي القائل بأن الرسول كان جبـريـل ، وأن هذه كانت طريقـة الـوحي المعتـادة منذ البداية . **لكن العلماء الغربيين تنبهوا إلى أن اسم جبريل لم يذكر إلا في العهد المدني** ، وأن كثيراً مما في القرآن والسنة يتناقض مع هذا الرأي الإسلامي الشائع ، وأن هذا الرأي الإسلامي يفسر ما حدث في الفترة الأولى بمفاهيم متأخرة عنها » .

(ى) وأنــه ربمــا كانت طريقــة جبــريــل هذه هي الطــريقة المعتادة في العهد المدني ، والمفترض في هذه الحالة أن يكون الوحي تعبيراً تخيلياً مصحوباً بلا شك برؤية تخيلية أو عقلية لجبريل . وعبارة « في صورة رجل » توحى بأنها تخيلية .

(ك) وأنــه من الجهــل أن يقــال إن رؤى محمــد وعبــاراتــه كانت هذيــانــا أو أنه كان مصــروعــاً ، وأن كون الــرؤى والعبارات ـ خارجية أم داخلية تخيلية أم عقلية ـ ليس معياراً لصدقها وصحتها .

(ل) وأنــه من المحتمــل أن الوحي كان في البداية يفاجىء محمداً **لكنه تعلم بعد ذلك طريقــة يستجلبــه بهــا** . هل كان يضــع الــدثــار لهــذا السبب ؟ ربمــا كان « يتسمَّع » أثناء تلاوته المتأنية للقرآن وربما كانت هذه طريقة لاكتساب الآيات المفقــودة في سيــاق كان يشعــر أنــه ناقص . تفــاصيل هذه المسألة غير معروفة يقيناً ، لكن يبدو من المؤكد أنه كانت لمحمد طريقة لتصحيح القرآن وهذا يعنى ـ بالنسبة له ـ اكتشاف الصيغة الصحيحة لما أوحى إليه في صيغة ناقصة أو غير صائبة . **وعلى كل فإن مسألة ما إذا كانت لمحمد طريقة يستجلب بها تجربة الوعى (بالتسمع أو التنويم المغناطيسي الذاتي أو غير ذلك) أمر لا تعلق له بحكم عالم اللاهوت على صحتها** [٤٩] .

فيما يلى نعلق على هذه الدعاوى حسب ترتيبها وترقيمها :

(أ) قوله في هذه الفقرة إن الوحي قد يكون بغير كلمات صحيح ، لأن أصل الوحي هو الاعلام الخفي وهذا قد يكون بغير كلمات كما في قوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحــل) [٥٠] وقــوله تعالى عن النبي يحيى (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيــا) [٥١] أي أشــار وأومأ . **وأما القرآن الكريم فإنه وحي بكلمات** ، سواء ألقــاه الله تعــالى في قلب نبيــه مباشرة أو كلمه به من وراء حجاب ، أو أرسل ملكا يبلغــه كلام ربــه . وســواء جاء هذا الملك على صورته الحقيقية أو جاء في صورة رجــل فهكــل هذا لا يتنافى لا لغة ولا شرعاً مع الوحي بالكلمات . لكن واط يقول لنا إن شيخه بل Bell قد درس استعمالات كلمة وحي وخرج منها « بأن كلمة وحي لم تكن تعني ـ في الأجــزاء الأولى من القــرآن على أيــة حال ـ بلاغــاً شفهيــاً لنص وحي ، وإنما كانت تعني « الاقتراح أو الايعاز أو الالهام المقصود بـ (الأولى) هنــا الأوليــة بحسب ترتيب بل Bell لنزول القرآن وهو ترتيب تبعه فيه واط . ولكن هذا لا يهم لأننــا نستطيــع أن نقــول بصفــة قاطعــة إنه حيثما استعملت كلمة الــوحي في شأن الــرســول صلى الله عليــه وسلم فإنها إما أن تدل صراحة أو من السياق على أن الوحي كان كلاماً ، أو لا يكون فيها ما يتناقض مع هذا المعنى ، يستوى في ذلك الآيات المكية والمدنية وإليك أمثلة على ذلك من بعض السور المكية .

(نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن) [٥٢] .

(واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا) [٥٣] .

فالآية الأولى تقول أن ما أوحي إلى الرسول هو هذا القرآن الذي بين أيدينا وهو بلا شك كلام .

والآية الثانية أكثر صراحة فهي تأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن يتلو ما أوحي إليه ، وهل يتلى إلا الكلمات ؟ ويسمى هذا الذي أوحي كتاباً ، وهل يكون الكتاب إلا من كلمات ؟ ثم تطلب من الرسول صلى الله عليه وسلم أن تكون تلاوته هذه من غير تبديل لكلمات الكتاب وفي الآيات المكية مثل هذا كثير . فهل يشك بعد هذا في أن القرآن يدل على أن ما أوحي إلى الرسول كان « كلاماً » ؟

(ب) ما قاله في الفقرة صحيح ولكن هذا « الروح » كما بينا من قبل هو جبريل وهو الذي كان يأتي بالوحي في الفترتين المكية والمدنية

(جـ) هذا غير صحيح فنحن نقرأ في سورة التكوير وهي مكية ونزلت قبل سورة النجم : **(إنه لقول رسول كريم . ذي قوة عند ذي العرش مكين . مطاع ثم أمين . وما صاحبكم بمجنون)** [٥٤] **فالرسول الكريم المذكور هنا هو الملك .**

(د) إذا كان يعني هنا كلمة « سمع » فإنها لم تستعمل في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لا في السور المكية ولا في السور المدنية . أما إذا كان يعني مقتضاها فإنه موجود في الفترتين . قال تعالى في سورة القيامة وهي مكية **(لا تحرك به لسانك لتعجل به . إن علينا جمعه وقرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه)** [٥٥] .

قال الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآيات :

« هذا تعليم من الله عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم في كيفية تلقيه الوحي من الملك ، فإنه كان يبادر إلى أخذه ويسابق الملك في قراءته ، فأمره الله عز وجل ـ إذا جاءه الملك بالوحي ـ أن يستمع له ، وتكفل له أن يجمعه في صدره ، وأن ييسره لأدائه على الوجه الذي ألقاه إليه ، وأن يبينه له ويفسره ويوضحه .... ولهذا قال (لا تحرك به لسانك لتعجل به) أي بالقرآن كما قال **(ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً)** ثم

قال (**إن علينا جمعه**) أى في صدرك (وقرآنه) أي أن تقرأه (**فإذا قرأناه**) أي فإذا تلاه عليك الملك عن الله عزوجل (**فاتبع قرآنه**) أي فاستمع له ثم اقرأه كما أقرأك [٥٦] .

(هـ) بينا فيما سبق خطأ هذا القول .

(و) **هذا هو الذي يريد واط الوصول إليه من كل تلك المحاولات والتحريفات . إنه يريد أن يقول إن القرآن ليس كلاماً أتى لمحمد من الله أو بوساطة ملك ، وإنما هو شيء نابع من نفسه وتفكيره وعقله . وقد كان بإمكانه أن يلقي بهذه الدعوى كما ألقى بها غيره من غير دراسة لحياة الرسول صلى الله عليه وسلم أو اعتماد على القرآن الكريم . ولكن الغريب أنه يريد أن يعتمد على القرآن نفسه لتأييد هذه الدعوى وهيهات .**

(ز) أنكر واط الأحاديث التي فيها ذكر لجبريل على أساس أنه لا ذكر لاسم جبريل في القرآن المكي ، وإنما الذي يذكر فيه هو الروح . ولكنه الآن يقول لنا إن ذكر الروح يعطي انطباعاً بأنه « نظرية » لتفسير التجربة لا جزء منها . ولم يقل لنا ما سبب هذا الانطباع » والقرآن يقول « نزل به الروح الأمين » ، **ثم من هو صاحب هذه « النظرية » أهو الرسول ؟ إذن فأين أمانته التي قال واط إنه يعتقدها ؟**

كيف يكون أميناً من لا يرى ملكا ولا يخيل له أنه رآه ثم يفسر ما حدث له أنه رآه ، ثم يفسر ما حدث له على أنه لا بد أن يكون من فعل ملك ، ثم يذهب إلى الناس ويقول لهم إنه رأى بالفعل ملكا هو جبريل . أم يقول لنا إنه فعل ذلك وهو يعتقد صادقاً أنه رأى ملكا ، إذن فرؤية الملك لا تكون « نظرية » لتفسير الوحي وإنما تكون تخيلا ولكنه ينفي حتى التخيل في هذه الفقرة .

(ح) ذكر هنا حديث البخاري عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أن الحارث بن هشام رضى الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :

يا رسول الله كيف يأتيك الوحي ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال ، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول :

« قالت عائشة رضى الله عنها » ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً » [٥٧] .

ونقول :

أولا : إن واط يتحدث عن الوحي في الفترة المكية ولذلك حصر نفسه في الآيات المكية ولم يأخذ بالآيات المدنية « **بل ولم يأخذ بالأحاديث التي تصف الوحي في الفترة المكية لأنها تذكر اسم جبريل** .ولكنه الآن يستدل بحديث الحارث بن هشام وهو صحابي جليل أسلم يوم الفتح أي قرب نهاية الفترة المدنية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام .

ثانيا : إن الحديث يقول أحياناً كذا وأحياناً كذا ، ولم يقل إنه في البداية كان مثل صلصة الجرس ، ثم صار الملك يتمثل رجلا .

ثالثا : إن الحارث رضي الله عنه سأل بصيغة المضارع « كيف يأتيك » ولم يقل كيف كان يأتيك ، فالوصف المذكور إذن هو الطريقة التي كان يأتى بها الوحي حتى وقت السؤال وهو يشمل العهدين المكي والمدني .

رابعا : إن صورة مثل صلصلة الجرس لا تتنافى مع وجود الملك ، بل إن الذي يصفه الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحالات التي يأتيه بها الملك بالوحي . فأحياناً يكون وحيه إليه مثل صلصلة الجرس وأحياناً يكلمه كلاماً عادياً ، وربما كانت الصلصلة مقدمة للوحي لا صورة من صوره . وقد جاء هذا الحديث برواية أخرى في البخاري نفسه تؤيد ما نقول : « .... كيف يأتيك الوحي ؟ قال كل ذلك يأتيني الملك ، أحياناً مثل صلصلة الجرس .... ويتمثل لي الملك أحياناً رجلا .... »[٥٨] .

(ط) يا للعجب !

العلماء المسلمون الذين يتكلمون العربية سليقة ، ويجيدون نحوها وصرفها وبلاغتها ، ويحفظون القرآن عن ظهر قلب ، ويرددونه صباح مساء ، ويتدبرون آياته وكلماته ويعظمونها مؤمنين أنها كلام الله تعالى ، ويحفظون آلاف الأحاديث النبوية ويتدبرونها ويفسرون بها كلام الله ، ويجلونها باعتبارها وحياً ثانياً بعد القرآن ، **هؤلاء يجمعون على القول بشيء يخالف كثيراً من الآيات والأحاديث لا آية واحدة ولا حديثاً واحداً** . ومن الذي يكتشف هذا ؟ حفنة من الغربيين المستشرقين الذين يتعلمون العربية من الكتب ويأخذونها عن بعضهم ولا يكاد يستقيم لسان أحدهم بآية أوحديث . ما هذا الغرور ؟ ما هذا التعالي على عباد الله ؟ **ماذا يكون شعور واط لو أن جماعة من الأدباء العرب الذين لا يحسنون الكلام بالإنجليزية قالوا إن جميع من كتب عن شكسبير**

من الإنجليـز والأمـريكـان وسـائـر المتحدثين بالإنجليزية يفسرون بعض ما جاء في كتبه تفسيراً يتناقض مع كثير مما نجده في مسرحياته وقصائده ؟

(ى) إذا كانت هذه هي الطريقة المعتادة في العهد المدني فما الذي يمنع أن تكون هي ذاتهـا طريقـة العهد المكي ؟ لماذا يصر الكاتب على أنه من الضروري أن تكون طريقة الوحي المكي مختلفة عن طريقة الوحي المدني ؟ ولكنه يقول على كل حال إنه حتى على افتراض أن الوحي المدني كان يأتي عن طريق جبريل **فإنه يكون تعبيراً تخيلياً مصحوباً برؤية تخيله لجبريل وأن عبارة « في صورة رجل » تدل على ذلك ، كيف** ؟ هل فهم من « صورة رجل » أنها تعني « خيال رجل » ؟ إن كان قد فعل فهو مخطىء لأن الحديث يعنى أنه لم يأت في صورته الحقيقية وإنما تشكل بصورة رجل يراه الرسول وغير الرسول من الناس .

(ك) نعم إنـه لمن الجهـل الفـاضح أن يقال ذلك ولكن ما الفرق الحقيقي بين تفسيرك للوحي وبين هذا التفسير الذي لا يقول به إلا جاهل كما ذكرت ؟ لا اختلاف إلا في الألفاظ .

أمـا قولـه إن كون العبـارات والـرؤى داخليـة أم خارجية ليس دليلا على صدقهـا وصحتهـا فليس بصحيـح على إطلاقه . بل تفصيله أن يقال إذا كانت داخليـة فنعم لأن صحتهـا تحتـاج إلى دليل آخر . وأما إن كانت خارجية فالأمر يعتمـد على نوع المصـدر الخـارجي فإذا كان الله سبحـانه وتعالى فهو دليل على صدقها . وإن كان غيره فالأمر فيه كالأمر في الوحي الذاتي أو الداخلي .

(ل) كرر الكـاتب مسألـة استـدعـاء الوحي أو استجلابه Inducing هذه عدة مرات في كتبـه . وهي تسـايـر بالطبـع نظـريتـه لأنه إن كان الوحي أمراً داخلياً ذاتياً فلا غرابـة أن يتعلم صاحبـه كيف يستجلبـه ويستحدثه سواء بالتنويم الذاتي كما يقول الكاتب أو بغيره من الوسائل . ولكن مشكلة الكاتب كما ذكرت أنه لا يريد أن يلقي بهذه التهم كما يلقي بها الملحدون المنكرون للوحي من غير نظر في سيرة الـرســول صلى الله عليـه وسلم ، بل يريد أن يجد لها شواهد من هذه السيرة . فإذا أوعزته الشواهد الحقيقية تمسك بأوهام وعدها شواهد . وإلا فكيف يخطر ببـال إنسان أن يكون « الدثار » وسيلة لاستجلاب الوحي ، والدثار كما تحدثنا الـروايات إنما حدث مرة واحدة ، وحدث بعد الوحي ، وخوفاً منه ، وجاء الوحي بعده ليأمره بالقائه (يا أيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر) [٥٩] ثم إذا كان محمد قد تعلم طريقـة يستجلب بهـا الـوحي ويصحـح أخطاءه فلا بد أن يكون واعياً بهـذه الطريقـة ، وإلا فكيف « يتعلم » الإنسـان طريقـة وهـو لا يعي أنـه

يتعلمهـا ؟ وإذا كان واعيـاً فهـو إذن يعلم أن الوحي ليس أمراً خارجياً وإنما هو شيء ذاتي يحـدثـه هو في نفسـه ، فكيف يكون إذن صادقاً في قوله إنه من الله ؟ وإذا قلنـا إنـه لم يكن واعيـاً حتى بهذا ، فكيف يفسر واط مثل هذا السلوك من إنسـان يعـدّه أمينـاً عاقـلا غير مجنـون سليمـاً غير مريض حولـه رجال عقلاء أقـويـاء . كيف يعيش رجـل كهذا في مثل هذا الوهم طيلة ثلاث وعشرين سنة ؟ وكيف يتابعه في هذا الوهم طيلة هذه المدة هؤلاء الرجال العقلاء الأقوياء ؟

* * *

ما هو مصدر الوحي المحمدي :

يمكن أن نوجـز إجـابـة واط على هذا السؤال بقـولنـا إن اللاوعي الجماعي Collective unconscious **هو مصـدر كل وحي ديني سواء كان الإسـلام أو النصرانية أو اليهودية .**

ولشـرح هذا الـرأي يقـول لنـا واط إنه في عمومه رأي **يونج** Junge وهو رأي يقول « ان ما ينبثق من الـلاوعي إلى الـوعي في رؤى الأفـراد المنامية وأحلام اليقظة وكذلك في الأساطير الدينية لمجتمع كامل تأتي من « اللبيدو » أوطاقة الحياة ، وهو ينبوع المناشط في كل النـاس . في الشخص الـواحـد يكـون « اللبيدو » في أحد أجزائه شيئاً خاصاً وفي الجزء الآخر شيئاً مشتركاً بينه وبين أفراد جماعته ثم بينه وبين الجنس البشري كله . هذا الجزء المشترك بينه وبين الآخرين هو الذي يسميه يونج « باللاوعي المشترك » وإلى هذا الـلاوعي المشتـرك تعـزى كثـير من الأسـاطير وكذلك المعتقدات الدينية ، ولا سيما شخصيات مثل « البطل » و « القائد » و « الطفل الالهي » و « العذراء » التي توجد في كثير من الأديان »[٦٠]

ولتطبيق هذه النظـريـة العـامـة على الوحي المحمدي يقول واط ان هذا يعنى أن كلمـات الـوحي « كانت لهـا صلة بمحمـد قبـل أن يصير واعيا بها » ثم يقول إنه يمكن الجمـع بين هذه المسألـة وبـين الآراء الإسـلاميـة التقليـدية بأن نقول بأن الملك وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي يسمى باللاوعي وأنها برزت من هنا إلى وعيه [٦١] .

هذا كلام إنسان لا يتصور ما يقول . متى وضع الملك هذه الكلمات ؟

هل وضعها قبل حادثة حراء؟ وأية مدة ما الدليل التاريخي على ذلك ؟

وإذا كان واط مستعداً للقول بأنها من الملك فما فائدة نظرية « اللاوعي المشترك » ؟ .

لماذا يضعها الملك في اللاوعى أولا ثم يدعها تبرز إلى الوعي ويجعل محمداً يتخيل أنــه يرى ملكــاً يحــدثـه بكلام لم تكن له من قبل صلة به ؟ **إذا كان من الممكن أن تكون الكلمات من الملك ، وإذا كان من الممكن أن يضعها في اللاوعي ، فما الذي يمنع من وضعها في الوعي منذ البداية ؟**

وإذا كانت الكلمــات من ملك فمعنى ذلــك أنهــا شيء جديــد لم يكن يعــرفه محمد ولا مجتمعــه ، ولكن نظرية اللاوعى المشترك كما يشرحها صاحبها **يونج** ، وكما يوافقه عليهــا واط ، تقتضى أن تكــون هذه الآراء معبــرة بطــريقة ما عن المجتمع ومتوافقة مع مشاعره ومصالحه ومصاغة بمقولاته ومبنية على مسلماته .

وقــد أشــار الكــاتب في أماكن كثيرة من كتبه إلى أن كثيراً مما في القرآن مأخوذ من اليهــود والنصــارى ومن الأفكــار السائدة في البيئة العربية فهويقول مثلا إن القرآن لم يكن باللغــة العــربيــة فحسب بل صيــغ بمفــاهيم النظــرة العربية والمكية المعاصرة له ، وبأشكــالهــا الفكرية ، وأنه لذلك أعطى الجمل اهتماماً خاصاً ، **وأنه لذلك لم يعترض على تعــاطي الــربا في العهد المكي ، وان تحريمه في العهد المدني كان موجهاً أساساً ضد اليهــود ، وأن تحــريم الخمــر ووضــع قيــود على الــزواج ربما لم تكن مسائل إســلاميــة وانمــا استــدعــاهــا الفرق بين الحياة البدوية والحياة المستقرة ، وأن تصور القرآن لله وحسابه مطابق على وجه العموم للتصور اليهودي والنصراني ، وأن القــرآن استفــاد من هذه الأفكــار اليهودية والنصرانية في شكلها المعرب الذي كان معــروفــاً للمكيين المستنيرين قبل القرآن ، وأن أصالة القرآن كانت في أنه حدد هذه المفــاهيم وفصلهــا** (٦٢) **. ثم يصدر حكماً عاماً بأنه لاشيء من الأفكار الأساسية التي جاءت في القرآن لم يكن في عقل محمد والمستنيرين من معاصريه** (٦٣) .

* * *

المنهـــج المتبـــع

لعل فيما قدمته من أمثلة للنتائج التي وصل إليها واط عن نبوة محمد صلى الله عليـه وسلم ما يكفى للدلالـة على أنـه ما كان ليصـل إلى مثـل هذه النتائج وما كان ليقول كثيراً مما قال لو أنه التزم المنهج الذى صدر به كتابه وكرره في ثناياه وثنايا كتب أخرى .

فما الذي حـــدث إذن ؟

الذي حدث أن الكاتب أدعى منهجاً والتزم بنقيضه . وفيما يلي أوجزللقارىء أهم دعائم هذا المنهج الذي اتبعه والذي رأى القارىء له بعض الشواهد أثناء هذا العرض المجمل لآرائه عن النبوة .

العلمـــانية :

التزم الكـاتب في حكمـه على ما يمكن أن يقـع ومـا لا يمكن وقـوعـه بفلسفة علمـانيـة تستبعـد إمكـان وقـوع الظـواهـر الدينية التي لا تخضع لقـوانـين الأجسام المادية المعروفة . ولم يلتزم بهذه الفلسفة فحسب بل اعتمد عليها صراحة في بعض تعليلاته . فمن أمثلة ذلك أنه بعد أن لخص حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل الزواج بخديجة في نصف صفحة قال « هذه هي الحقائق الأساسية عن حياة محمد قبل الزواج من **وجهة نظر المؤرخ العلماني** ....

.... وهنـالـك على كل حال عدد كبـيرمن القصص التي يمكن أن يقـال إنها ذات طابع ديني ويكاد يكون من المتيقن أنها ليست حقيقية **من وجهة نظر المؤرخ العلماني الواقعية** [٦٤] . **واستبعد رؤية النبي لجبريل على أساس أنها لا يمكن أن تكون تاريخية** [٦٥] .

المـــادية :

ولا يكتفي واط بالفلسفـة العلمـانيـة العامة بل يأخذ أحياناً **بفلسفة علمانية ضيقة** لا يقول بها الا غلاة الماديين . فبعد أن يتحدث عن أثر العوامل الاقتصادية في تنمية الشعور بالاتجاه الفردي وبعد أن قال إنه نشأت بمكة وحدة أساسها المصالح المادية المشتركة لا الانتماء القبلي ، **وبعد أن تبرأ من قول الماركسيين إن الدين وسائر الأيدلجيات تعتمد بصفة مطلقة على العوامل الاقتصادية** ، بعد هذا كله يختم كلامه

بقوله « إن **التوتر** الذي كان يشعر به محمد وبعض معاصريه يعزى في النهاية وبلا شك إلى هذا **التنافر** بين سلوك الناس الواعي والأساس الاقتصادي لحياتهم » [٦٦] .

اتباع الظن :

كثيرا ما يترك الكاتب القضايا التي تسندها بعض الشواهد التاريخية التي يجدها في مصادره ويستبدل بها مزاعم لا دليل عليها وليس لها مايسوغها علمياً اللهم إلا كونها لاتساير تحيزه ضد الوحي. ويبدو أنه لاحظ ذلك فحاول أن يجد له مسوغات « علمية » . فبعد أن أتحفنا بإحدى هذه الظنون مضى يقول : « أعترف بأنه لا توجد طريقة للبرهنة على أن هذا هو الذي حدث . إنه مجرد فرض ولكن السير على أساس مثل هذه الفروض هو جزء من النظرة العلمية الحديثة [٦٧] .

ولكن فلاسفة العلوم يخبروننا بأن من شروط الفرض أو النظرية أو القضية العلمية أن يكون بالإمكان التثبت من صحتها على رأي ، أو إمكانية إبطالها على رأي آخر . أما أن يقول لنا إنسان كلاماً لا يعطينا على صحته أو احتمال صحته دليلا ، ولاندري كيف تثبت صحته أو بطلانه فإن كلامه لايعدّ من العلم في شيء .

عدم الثقة في علماء المسلمين وعامتهم :

على هذا المنهج سار واط في كل كتاباته عن الإسلام والشواهد عليه لا تكاد تحصى . **فهو يورد الحقائق التي ذكروها أو حتى أجمعوا عليها بصيغة التمريض والتشكيك** ، إن لم يجد في إنكارها ما يخدم له غرضاً . وأما إن كان فيها ذلك فإنه لا يتردد في إنكارها وردها . ولو كان هذا منهجاً مطرداً لواط في كل علماء الدنيا لقلنا إنه منصف وإن كان مخطئاً . **لكن المؤسف أنه يعامل علماء بلاده بعكس ذلك تماماً فهو يظهر احترامه الشديد لهم ويعتذر عن مخالفتهم إن اضطر لذلك** . **وإليك بعض الشواهد على ما ذكرت** :

يقول عن سورة اقرأ « لا توجد اعتراضات مقبولة على الرأي الذي يكاد يكون مجمعاً عليه بين العلماء المسلمين وهو أن هذه هي أول سورة أوحي بها » .

ويقول عن الفرق بين النبوة والرسالة « استناداً إلى ما تجمع عليه الأحاديث وإلى ما ترجحه طبيعة الأمر يمكن أن نفترض أنه كان هنالك فرق بين هذين الطورين من أطوار عمل محمد وأن التواريخ التي تذكر عادة صحيحة تقريباً »[٦٨] .

« ليس هنالك ما يدعو لرفض الرواية التي تقول إن خديجة طمأنت محمداً » [٦٩] .

ويقول : «المسلمون في العادة يفسرون معنى السطر الأول: قوله تعالى (علّم بالقلم): «علّم استعمال القلم» ولكن هذا لاوجه له ولاسيما إذا كان محمد لايقرأ ولايكتب»[٧٠] .

ويقول « الإسلام التقليدى يقول بأن محمداً لم يكن يقرأ ولا يكتب ولكن هذا القول مريب بالنسبة للعالم الغربي الحديث ، لأنه إنما قيل ليؤكد الاعتقاد بأن إنتاجه للقرآن كان أمراً معجزاً » [٧١] .

ويقول عن قوله تعالى (قرآناً عربياً) إنه يتضمن معاني لم يدركها المسلمون إدراكاً كاملا ولكنها معان ذات أهمية كبيرة في عالمنا المعاصر عالم الاتصال بين الأديان [٧٢] .

وأما العلماء الغربيون فالأمر معهم مختلف تماماً كما ذكرناه .

وهذه بعض الأمثلة :

« القول بأن رؤى محمد وكلماته كانت هذيانا .... يدل على جهل مؤسف بعلم كتاب من أمثال بولين Poulain وحكمتهم .... [٧٣] .

«إن مخالفة جولدزيهر ليست بالأمر السهل[٧٤] .

وبلغت ثقته بعلماء بلاده وتحقيره للعلماء المسلمين أن ترك أقوال هؤلاء واعتمد على أقوال أولئك حتى في ترتيب سور القرآن الكريم بحسب نزولها [٧٥] ، وإن وصف بعض ما قال إنهم أجمعوا عليه بأنه مخالف لكثير مما في الكتاب والسنة ، وإن انتقد تفسيرهم لبعض آيات القرآن الكريم ، كل ذلك اعتماداً على آراء اخوانه من المستشرقين .

تعصب ضد العرب والمسلمين :

يقول واط عن العرب كلاماً لا يتفوه به الا إنسان أخل التعصب بعقله فلم يعد يدرى ما يقوله ولا يتصوره :

(أ) **فهو يقول لنا إن الربا لم يحرم في مكة ثم يتساءل « كيف كان يمكن أن ينتقد الربا؟ بل كيف كان يمكن أن يفهم المكيون أي نوع من النقد؟** ماكان الإنسان ليستطيع أن يقول إن الربا خطأ ، لأن النظرة العربية لم يكن فيها تصور مجرد للخطأ والصواب [٧٦] .

كيف عرف هذا ؟ إذا أراد الباحث أن يتحقق من وجود مفهوم معين في تصور أمة من الأمم أو عدم وجوده ، **فإن المنهج العلمي يقتضيه أن يبحث أولا في لغتهم فإن وجد فيها ما يدل على هذا المفهوم صراحة أو ضمنا فبها** . وإن لم يجد بحث في وسائلهم التعبيرية الأخرى . فإن لم يجده جازله حينئذ أن يقول إن هذا المفهوم لا وجود له في تصور هذه الأمة .

وكاتبنا بالطبع لم يفعل هذا **لأن لغة العرب مليئة بالألفاظ الدالة على المفهوم الذي أنكر وجوده عندهم** ، وإلا فما معنى وجود ألفاظ مثل الخطأ والصواب والحق والباطل والحسنة والسيئة والحرام والحلال والحسن والقبيح وغيرها من الألفاظ التي كان يستعملها العرب ويدركون معانيها قبل نزول القرآن الكريم ؟

ثم إن المفهوم الذي أنكر واط وجوده عند العرب هو في حقيقة الأمر من المقولات الأساسية التي فطر الله عليها العقل البشرى ، والتي لا يمكن أن تخلو منها لغة قوم من البشر . لعل الكاتب يقول لنا إنه إنما أنكر المفهوم المجرد للحق والباطل ولم ينكر المفهوم النسبي .

فنقول إن النسبية بالمعنى الذي شرحه [٧٧] هى الصفة الغالبة على استعمالات الناس لمثل هذه المفاهيم التقويمية . ولكن هذه النسبية تتطلب - منطقا - مفاهيم غير نسبية سمها مجردة أو مطلقة أو ماشئت، لأن الذي يقول ان (أ) حسن لأنه (ب) و (ب) حسن لأنه (جـ) وهكذا لا بد أن يصل إلى شيء يقول انه حسن بلا تعليل ، وإن كان قد يغير رأيه فيما بعد إذا اكتشف شيئاً أعلى منه في هذا السلم المنطقي التقويمي .

وهذا هو الذي حدث للعرب . **فقد كان من معاييرهم أن الحق لا بد أن يكون موافقاً لما عليه الآباء وأن من علامات الباطل أن يكون مخالفاً لهم** . ولذلك رفضوا الدين الجديد معللين رفضهم بهذا المعيار الذي كان جزءا هاما من مكونات تفكيرهم . ولذلك ركز القرآن الكريم على نقده تركيزاً شديداً ، وكرر هذا النقد بأساليب مختلفة ، فلفت نظرهم بذلك إلى معيار أرقى من ذلك الذي كانوا يعدونه الحد الأقصى. ولكنهم ماكانوا ليفهموا هذا النقد لولا أن في عقولهم استعداداً لفهمه ، وهذا الاستعداد يعتمد على تصور غير نسبي للحق والباطل . أقول (يفهموا) ولا أقول (يقبلوا) لأن بعضهم ظل متعصباً لرأيه القديم . ولكن حتى هؤلاء الذين رفضوا المعيار الجديد إنما فعلوا ذلك بعد أن فهموا معناه . **فمشكلة الرسول صلى الله عليه وسلم معهم لم تكن مشكلة عدم فهم منهم لما يقول و إنما كانت رفضهم لما يقول** .

ولست أدري لماذا اختار الكاتب **مسألة الربا بالذات** .

فالمعـروف أن الإسلام لم يدخل في تفاصيل الحياة الاجتماعية طيلة العهـد المكي ، لأن هذا العهـد كان عهـد وضـع الأسس الجديدة ونقد الأسس القـديمـة وإزالتهـا ، ولأن التفـاصيل الجديدة لا يكون لها معنى حقيقي الا في الاطـار الجـديـد . **ولـذلـك لم يتطـرق الإسلام للحديث عن مسائل الطعام والشـراب واللبـاس والزواج وتفاصيل المسائل الاقتصادية والسياسية ، بل ولا تفاصيل الشعائر التعبدية ، و إنما ركز على العقيدة في الله والإيمان بالدار الآخرة والاستمساك بمكارم الأخلاق . ولعل من سوء حظ الكاتب أننا نملك دليـلا من كلام العـرب على أنهم كانـوا يعـرفـون أن الـربا خطأ و إن مارسوه . فقد جاء في السيرة أن أبا وهب بن عمرو قال لقريش لما أرادوا أن يعيـدوا بنـاء الكعبـة قبـل مبعث النبي صلى الله عليـه وسلم : يا معشر قريش لا تدخلوا في بنـائها من كسبكم الا طيبا ، لا تدخلوا فيها مهر بغي ، ولا بيع ربا ، ولا مظلمة أحد من النـاس** (٧٨) .

(ب) ويقـول وينبغي أن نتـذكـر هنا أن التفرقة الغربية بين الحقيقة المجردة ومغزاها لا توجد واضحة في الشرق . ربما عرف محمد الحقائق المجردة .... ولكن ربما لم يقدر مغزى هذه الحقائق المجردة ولذلك طلب أن يوضح له ذلك بعبارات أخرى .

أقول وينبغي أن نتذكر نحن أن هذا الشرق الذى يتحدث عنه واط ورفاقه المستشـرقـون ليس شيئاً واقعياً يشار إليه بالبنان ـ وإنما هو ـ كما قال الدكتور ادوارد سعيد ـ شيء من نسج خيالهم ، ينشأ عليه صغارهم ويشيب عليه الكبار .

هل يعنى واط أن لغـات أهـل الشـرق كلهـا لغات وصفية ليس فيها كلمـات تقـويميـة ؟ هذا مستحيـل عقـلا . لأن اللغة لا تكون لغة ولا تؤدي وظيفتها في الحياة إذا لم تكن تقويمية . بل إن فلاسفة العلوم يحدثوننا أن هذا يعسر ـ ويقـول بعضهم لا يوجـد ـ حتى في اللغـة العلمية البحتة لأن اللغة لا تقتصـر على استعمـال الكلمـات العلميـة التي تشـير إلى وقـائع جزئية وانما تستعمـل كلمـات عامـة مثل ذرة ، طاقة ، إنسان ، نقود .... الخ وهذه الكلمات العـامـة ـ هكذا يقول هؤلاء الفلاسفة ـ ليست وصفية بحتة وإنما هي مشحونة بأفكار نظرية .

أم يقول واط إن أهل المشرق يصفون ويقوّمون من غير شعور منهم بالحد الفاصل بين هذا وذاك ؟ وأقول نعم إن هذا قد يحدث لهم كما يحدث لأهل الغرب فكثيراً ما يصف الإنسان وهو يظن أنه يقوِّم ، وأكثر منه أن يقوِّم الإنسان وهو يحسب أنه يصف . **أما أن يعمى فرد من الناس ـ ودعك عن أهل المشرق قاطبة ـ عمى كاملا عن رؤية الفرق بين الوصف والتقويم فهذا لا يحدث إلا لإنسان معتوه .**

لنأت الآن إلى العرب . لقد كان كثير منهم يعتقد كما يعتقد كثير من الغربيين **الآن أن التاريخ لا معنى له ولا مغزى ، وإنما هو شمس تطلع هنا وتغيب هنالك ، ويوم يعقبه يوم ، وأرحام تقذف وقبور تلقف** ، (نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر)[٧٩] .

فأصحاب هذا الاعتقاد كانوا يفرقون إذن بين الحقيقة المجردة ومغزاها أو معناها ، فاعترفوا بالحقيقة وأنكروا المغزى في هذه المسألة ، وربما في مسائل غيرها ، لا في كل شيء . فلما جاء الإسلام لم يعلمهم الفرق بين الحقيقة المجردة والمغزى ، وإنما لفت أنظارهم إلى المعاني التي تنطوي عليها هذه الحقائق المجردة التي كانوا يعلمونها . **فالحقائق الكونية لم تعد مجرد أشياء تشغل زماناً ومكاناً وإنما سارت (آيات) ، ودلائل على خالقها ، والطعام واللباس وكل ما يستفيد منه الإنسان لم يعد مجرد حقيقة فيزيائية أو بيولوجية وإنما أصبح « نعمة » تستوجب شكر المنعم** ، وتقتضى التصرف فيها بطريقة ترضيه . وفي آية رائعة من آيات القرآن الكريم في هذا المجال يقول تعالى **ذاما المشركين على وقوفهم عند معرفة الحقيقة المجردة وعدم النظر إلى مغزاها الحقيقي.** (ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشورا)[٨٠] هل يفهم مثل هذا الكلام أناس لا يفهمون الفرق بين الحقيقة المجردة والمغزى ؟

وإذا كان القرآن قد فرق هذه التفرقة، واذا كان القرآن نابعا حسب اعتقاد الكاتب من اللاوعي المشترك للعرب فهذه التفرقة إذن موجودة عندهم في هذا «اللاوعي» على الأقل .

(د) **وأما ثالثة الأثافي فهي اتهام العرب أن عقليتهم لاترفض التناقض،** ولذلك فان الحنابلة « تفادوا تصورات الأشاعرة وغيرهم التجريدية واستمسكوا بعبارات القرآن والسنة كما هي . والذي ينتج عن هذا اننا إذا اكتشفنا شيئا من التناقض في القرآن فإن هذا يكون دليلا على غناه وتجاوزه المثمر للفكر التجريدي

المجدب . يمكن الاحتفاظ بعبارتين متناقضتين لأن كل واحدة منهما لا تعبر عن الحقيقة إذا انفردت . بل إن كل واحدة منهما تكشف جانبا من الحقيقة تهمله الأخرى . وعليه فإن العبارتين وإن لم يمكن الجمع بينهما منطقيا تعطياننا معا صورة أكمل للحقيقة » [٨١] .

وأقول :

١ - **أولا من هم الأشاعرة ؟ أهم قوم من الانجليز أو الأمريكان ؟ ألم يكونوا عربا كالحنابلة؟ إذن لماذا عدّ هؤلاء الممثلين للعقلية العربية وترك أولئك ؟**

٢ - **وثانيا** هل ما قاله الكاتب هو حكاية وتصوير أمين لقول **الحنابلة** أم هو تفسير منه وتأويل ؟ الذي نعرفه عن الحنابلة أنهم لم يستنتجوا من استمساكهم بالقرآن والسنة هذه النتيجة التي استنتجها الكاتب، **وإنما كانوا كغيرهم من عباد الله يعتقدون أن الكلام المتناقض باطل وينزهون - كغيرهم من المسلمين - كتاب الله تعالى عن مثل هذا الباطل** . وقد رد إمام الحنابلة، بل إمام أهل السنة، الامام أحمد على الزنادقة الذين زعموا مثل هذا الزعم في القرآن فكانت ردوده مثلا رائعا للعقل المستنير الذي يرفض كل شائبة من شوائب التناقض. ولم يقل لهم: نعم إن هنالك تناقضا وإنه يدل على خصومة القرآن وشمول وصفه لكل نواحي الحياة. بل كان يبدأ كثيرا من ردوده على شبهاتهم بقوله. «**فشكوا في القرآن وزعموا أنه متناقض» وإليك مثلا من هذه الردود** :

وأما قوله « رب المشرق والمغرب » [٨٢] و « رب المشرقين ورب المغربين » [٨٣] « فلا أقسم برب المشارق والمغارب » [٨٤]

فشكوا في القرآن وقالوا كيف يكون هذا من الكلام المحكم؟

أما قوله « رب المشرق والمغرب » فهذا اليوم الذي يستوى فيه الليل والنهار اقسم الله بمشرقه ومغربه .

وأما قوله « رب المشرقين ورب المغربين » فهذا أطول يوم في السنة وأقصر يوم في السنة أقسم الله بمشرقها ومغربها .

وأما قوله « رب المشارق ورب المغارب » فهو مشارق السنة ومغاربها . فهذا ما شكت فيه الزنادقة [٨٥] .

تعبـر كل من هذه الآيــات الثلاث ـ حسب تفسير الامام أحمد ـ عن جانب من جوانب الحقيقـة كمـا قال واط وهي في جملتهـا تعبر عن الحقيقـة كلهـا في هذا الأمر . ولكن هذا ما كان ليحدث لو أن الآيات كانت متنـــاقضـــة . ولست أدرى كيف يفـوت على كاتب مثـل هذا أن العبـارات المتنــاقضـــة لا تفيـد شيئـاً لأن كل واحـدة منها تنقض أوتمحوما تقرره الأخرى فالجمع بينها لا يؤدى إلى ثراء بل إلى جدب كامل .

٣ ـ **وثالثا** كيف يخطر ببال عاقل أن أمة من العقلاء إنساً كانوا أو جناً أو ملائكة تقبل التناقض ولا ترى الفرق بينه وبين الاحكام والاتساق ؟ نعم قد يقــال ان أمــة يوجـد في كلامهــا من التناقض ما لا يوجد في الأمم الأخرى . **أما أن يقال إن عقلها لا يميز بين المتناقض والمتسق ، بين المستحيل والممكن فهذا غير معقول** . إذا قال أحد هؤلاء لآخر : هل كتبت أنت هذا الكتاب ؟ فأجابه نعم أنا كتبته غير أنني لم أكتبه ؟ فماذا يفهم إذا كان يعلم أن صاحبه يتحدث على سبيل الحقيقة لا المجاز ؟ هل يفهم أنه كتبه ؟ لكنه يقول إنه لم يكتبه . هل يفهم أنه لم يكتبه لكنه يقول إنه كتبه . هذا كلام يقال للشاذين في علم المنطق ، وما كنت لأثقل به على القـراء لولا أن كاتبنا وبعض بنى جلدته يحسبون أن معايير العقلانية نسبية وأن عدم قبول التناقض شيء تختص به العقلية الغربية [٨٦] .

(هـ) ويقـول معلقـاً على قولـه تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضـهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) [٨٧] . يبدو أن المفروض هنا أن العلم بالأسمــاء يتضمن العلم بالطبيعــة الحقيقيــة للشيء، وأن العــلاقــة بين الاسم وطبيعــة الشيء أوثق من مجـرد (العــلاقة) العرفية . والمحتمل أن هذا كان من مسلمات عقلية العرب قبل الإسلام [٨٨] .

لقـد ناقش العلمـاء المسلمـون طبيعـة العلاقة بين الاسم والمسمى نقـاشاً عميقاً مستفيضاً واختلفوا كما اختلف غيرهم بين قائل إنها توقيفية وقـائـل بأنهـا عرفيـة . ولكننـا لم نسمع أن أحداً من الفريقين زعم أن معرفة الاسم تتضمن المعـرفة بطبيعة الشيء . وليس في قصة آدم ما يدل على ذلك أو ما يشـير إليـه ، فالذين يقولون ان الأسماء توقيفية لا يدعون أكثر من وجود علاقة طبيعية بين الاسم والمسمى اقتضت أن يسمى بهذا الاسم بالذات لا بغيره ولكن هذه العـلاقـة لا تدرك بمعـرفة الاسم وحذه ، بل لا بد من معرفة المسمى أيضاً لاكتشاف العلاقة والذى فهمه المسلمون تعليم آدم الأسماء أنه لم يعلمه ألفاظاً

فحسب وإنما قرن له بين الأسماء والمسميات لأن الإنسان كما يقولون صاحب المفردات لا يعرف الاسم . «فيكون عارفاً لمسمّاه إذا عرض عليه المسمى ، الا إذا عرف ذاته . ألا ترى أننا لو علمنا أسامى أشياء بالهندية أو بالرومية ولم نعرف صورة معالم تلك الأشياء لم نعرف المسميات إذا شاهدناها ، بمعرفتنا الأسماء المجرّدة ، بل كنا عارفين بأصوات مجردة . **فثبت أن معرفة الأسماء لا تحصل إلا بمعرفة المسمى وحصول صورته في الضمير**»(٨٩) .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية « وهل الحد يفيد تصور الأشياء ؟ فيقول المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره ، كالاسم ، ليس فائدته تصوير المحدود ، وتعريف حقيقته وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم » (٩٠) .

واضح من هذا الكلام ـ وهو لعالم عربي مسلم ـ أن الاسم لا يفيد تصوير حقيقة الشيء ، وواضح منه كذلك أن الذين يقولون كلاماً قريباً من هذا هم اليونان ، أجداد الكاتب الفكريون الذين كان يرى فيلسوفهم الأكبر أن الحد يفيد تصور ماهية المحدود .

وبعد ، فإذا كان الرجل يكتب باعتباره علمانياً ، وكان لا يثق بالعلماء المسلمين ويغلو في الثقة بالدارسين الغربيين ، وإذا كان هذا الذي ذكرناه أخيراً ـ وهو قليل من كثير ـ هو رأيه في الأمة العربية ، فلا يستغربن أحد تلك النتائج التي انتهى إليها من دراسته للسيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام .

الهوامش

(١) محمد بمكة ص٣ .
Muhammad at Mecca, The Clarendon Press, 1953

(٢) المصدر نفسه والصفحة .
(٣) المصدر نفسه والصفحة .
(٤) الوحي الإسلامي في العالم الحديث ص ٥٣ .
Islamic Revelation in The Modern World, Edinburgh, 1969

(٥) محمد بمكة ص ٣ .
(٦) المصدر نفسه . ٧١ .
(٧) المصدر نفسه .
(٨) المصدر نفسه . ٥٢ .
(٩) تاريخ الطبرى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة ص ٢ ص ٢٩٨ إلى ٢٩٩ .
(١٠) المصدر نفسه ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦ .
(١١) المصدر نفسه .
(١٢) المصدر نفسه ص ٤٢ ـ ٤٣ .
(١٣) سورة القدر ٤ .
(١٤) سورة الشعراء ١٩٣ .
(١٥) المصدر نفسه ص ٤٢ ـ ٤٣ .
(١٦) المصدر نفسه ص ٤٢ .
(١٧) فتح البارى كتاب بدء الوحي ١ ٢٠ ص ٢٢ وفي كتاب التفسير ٦٥ ٠ ٩٦ حتى فجأه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك » فرواية الطبري ينبغي أن تفهم في ضوء هذه الروايات .
(١٨) المصدر نفسه ص ١ ص ٢٣ .
(١٩) محمد بمكة ص ٤٠ .
(٢٠) نفس المصدر ص ٤٠ .
(٢١) فتح البارى : كتاب بدء الوحي (١) : ٤ .
(٢٢) محمد بمكة ص ٤٣ .
(٢٣) فتح البارى كتاب التفسير (٦٥) : ٤٩٢٤ .
(٢٤) سورة الأنعام : ١٠٣ .
(٢٥) محمد بمكة ص ٤٣ .
(٢٦) محمد نبياً ورجل دولة ص ١٥ .
(٢٧) محمد بمكة ص ٤٤ .
(٢٨) المصدر نفسه ص ٤٤ .
(٢٩) محمد بمكة ص ٤٥ .
(٣٠) وقد جاء مصرحا بذلك في مغازى موسى بن عقبة عن الزهرى أنه رأى ذلك في المنام ثم جاءه الملك في اليقظة (السيرة النبوية) لابن كثير تحقيق مصطفى عبد الواحد جـ ١ ص ٣٨٧ عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م .
(٣١) محمد بمكة ص ٤٥ .

(٣٢) المصدر نفسه ص ٤٥ ـ ٤٦ .
(٣٣) المصدر نفسه ص ٥٤ .
(٣٤) المصدر نفسه ص ٤٦ .
(٣٥) المصدر نفسه. ص٤٦ .
(٣٦) السيرة النبوية لابن هشام تحقيق مصطفى السقا وآخرين جـ١ ص٢٥٢ ـ ٢٥٣ إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩١ ـ ١٩٧١ .
(٣٧) السيرة النبوية لابن كثير جـ ١ ص ٣٩٣ .
(٣٨) محمد بمكة ص ٤٦ .
(٣٩) سورة العنكبوت ٤٨ .
(٤٠) محمد نبياً ورجل دولة ص ٣٩ ـ ٤٠ .
(٤١) سورة العنكبوت ٤٨ .
(٤٢) سورة النساء ٨٢ .
(٤٣) محمد بمكة ص ٤٧ .
(٤٤) محمد نبياً ورجل دولة ص ٤٠ .
(٤٥) المصدر السابق .
(٤٦) محمد بمكة ص ٥١ .
(٤٧) كلمة (وعي) تستعمل في التعبير الحديث بمعنى كلمة Consciousness وهي مجموع مشاعر الشخص (أو الجماعة) وأفكاره .
(٤٨) المصدر نفسه ص ٥٣ .
(٤٩) المصدر نفسه ص ٥٤ ـ ٥٨ .
(٥٠) سورة النحل : ٦٨ .
(٥١) سورة مريم : ١١ .
(٥٢) سورة يوسف : ٣ .
(٥٣) سورة الكهف : ٢٧ .
(٥٤) سورة التكوير . ١٩ ـ ٢٢ .
(٥٥) سورة القيامة ١٦ ـ ١٩ .
(٥٦) تفسير القرآن العظيم عند تفسير الآيات المذكورة .
(٥٧) فتح البارى كتاب بدء الوحي الحديث رقم ٢ .
(٥٨) المصدر نفسه : كتاب بدء الخلق (٥٩) : الحديث رقم ٣٢١٥ .
(٥٩) سورة المدثر : ١ ـ ٢ .
(٦٠) الوحي الإسلامي في العصر الحديث ص ١٠٩ .
(٦١) المصدر نفسه. ص١٠٩
(٦٢) المصدر نفسه. ص٨٣
(٦٣) المصدر نفسه. ص٨٤
(٦٤) محمد بمكة ص ٣٣ .
(٦٥) المصدر نفسه ص ٤٣ .
(٦٦) المصدر نفسه ص ٢٠ .
(٦٧) الوحي المحمدي في العالم الحديث ص ١٨ .

(٦٨) المصدر نفسه ص ٤٨ .

(٦٩) المصدر نفسه ص ٥٠ .

(٧٠) المصدر نفسه ص ٥١ .

(٧١) محمد نبياً ورجل دولة ص ٤٠ .

(٧٢) الوحي المحمدي في العالم الحديث ص ٢٥ .

(٧٣) محمد بمكة ص ٥٧ .

(٧٤) محمد بمكة ص ٨٢ .

(٧٥) المصدر نفسه ص ٦٠ ـ ٦١ .

(٧٦) محمد بمكة ص ٨١ .

(٧٧) انظر المصدر السابق. ص٨١

(٧٨) السيرة النبوية لابن هشام جـ ١ ص ٣٠٦ .

(٧٩) سورة الجاثية ٢٤ .

(٨٠) سورة الفرقان : ٤٠ .

(٨١) الوحي الإسلامي ص ٣٤ ـ ٣٥ .

(٨٢) سورة الشعراء ٢٨ .

(٨٣) سورة الرحمن ١٧ .

(٨٤) سورة المعارج ٤٠ .

(٨٥) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة ، الرياض ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م ، ص ٩١ .

(٨٦) انظر الحوار الذي دار في هذا بين فنش P. Winch وماكنتير A. Macintyre وليوكس S. Lukes في كتاب Rationality, Bryan R. Wilson (ed.) Oxford, 1974.

(٨٧) سورة البقرة ٣١ .

(٨٨) الوحي الإسلامي ص ٣٥ .

(٨٩) المفردات في غريب القرآن تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرغب الأصفهاني ، بيروت ، ص ٢٤٤ .

(٩٠) نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان وهو في مجلد واحد مع صور المنطق والكلام للسيوطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ص ٢٠٦ .

الفصل الخامس

القانون والشريعة

النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة

دراسة لمنهج المستشرق نويل ج. كولسون

دكتور محمد سليم العوّا

مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج

النظـام القانوني الإسلامي

في الدراسات الاستشراقية

المعاصرة

دراسة لمنهج المستشرق نويل ج. كولسون

ا ـ تمهيد :

لا يكاد يخلو كتـاب من كتب المستشرقين ، ولا بحث من بحوثهم ، لغوياً كان أم تاريخيـاً أم اقتصـادياً أم اجتماعياً أم متصلا بالقرآن الكريم أو السنة النبوية ، لا يكاد يخلو كتاب في هذه المجالات أو غيرها أو بحث من بحوث المستشرقين من إشارة أو أكثر إلى مسألة أو أكثر من مسائل الفقه الإسلامي ، تبين عند إنعام النظر موقفاً يتخذه الباحث أو الكاتب ، ـ مقلداً فيه أو مبتكراً ـ من النظام القانوني الإسلامي وأحكامه وقواعده وأصوله .

ولا يرجـع هذا كما قد يخطر بالبال لأول وهلة إلى شمول دراسات الاستشراق وسعـة مجـالها ، **بل هو يرجع في المقام الأول إلى شمول أحكام النظام القانوني الإسلامي وقواعده لكل ناحية من نواحي حياة المسلم** ، فالفقه من حيث هو تعبير عن نظام قانوني تغطي أحكامه وقواعده كل ما يعرض للمرء في **حياته** ، بل وما يصيب ماله **بعد وفاته** ، وما يجب له من أحكام **قبل ولادته** ، فضـلا عن أحكام العلاقة بين الفرد وربه ، وهذا شأن غير معهود في النظم القانونية الوضعية فهذه لا تتدخل إلا حيث يكون النزاع بين طرفين وارداً ولا تنظم إلا العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات .

ومع ورود تلك الإشارات إلى أحكام فقهية في جلّ كتب المستشرقين وبحوثهم ـ أو كلها ـ فإننا لا نستطيع أن نصنفها في مجال الكتب التي تبحث في الشريعة الإسلامية

أو الفقه الإسلامي ، إذ أقل هذه الكتب عدداً هو ما خصص لهذا الجانب من جوانب الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي ، وأكثر هذا القليل لا يتصل في منهجه ومقدماته ونتائجه بالجانب القانوني من الفكر الإسلامي إلا بقدر ضئيل ، ويركز معظم المؤلفين على جوانب العادات والتقاليد السائدة في المجتمع ، وتناقض بعضها في أحيان كثيرة مع تعاليم الإسلام للانتهاء إلى أن الإسلام أنشأ نظاماً قانونياً لا يطبق ، أو هو غير قابل للتطبيق .[1]

٢ ـ دراسات الأستاذ نويل ج. كولسون للفقه الإسلامي :

بين القلة من المستشرقين الذين يعنون بالفقه الإسلامي الأستاذ نويل ج. كولسون ، أستاذ القوانين الشرقية في جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية) ، فقد كتب كولسون ثلاثة كتب هي :

A History of Islamic Law, 1964

Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence,1969

Succession in The Muslim Family, 1971

وله بالإضافة إلى ذلك عدد غير قليل من المقالات والبحوث المنشورة في الدوريات القانونية البريطانية والأمريكية وغيرها ، لعل أهمها دراسته عن الفرد والدولة :

The State and The Individual in Islamic Law (International and Comparative Law Quarterly, Jan. 1957)

ودراسته عن النظرية والتطبيق في القانون الإسلامي :

Doctrine and Practice in Islamic Law, BSOAS 18/2(1956)

وهو يقوم بتدريس (القانون الإسلامي) منذ أكثر من ربع قرن في جامعة لندن .

والسمة المميزة لدراسات الأستاذ كولسون ، التي دعتنا إلى اختيار الكتابة عنه في بحوث هذا المجلد المخصص لدراسة مناهج المستشرقين هو أن **نقطة البدء عنده في دراسة الفقه الإسلامي تخالف نقطة البدء عند الجيل السابق من أساطين الاستشراق وأساتذته .**

فبينما **يبدأ الآخرون** ـ ولا زال أتباعهم يقلدونهم في ذلك ـ **من افتراض أن القانون الإسلامي نظام بال** قد بلغ مرحلة الجمود عن التطوّر اللازم لأي نظام قانوني حيّ أو قابل للاستمرار حياً ، وهو لذلك قد غدا مهجوراً في موطنه ، منبوذاً من أهله ـ بينما يبدأ الآخرون من هذا الافتراض ـ **يبدأ كولسون من افتراض مغاير تماماً**

مؤداه أن النظام القانوني الإسلامي حيّ متفاعل ، مطبق في المجتمعات الإسلامية وقائم في ضمائر أفرادها ، وينبغي أن يعتمد عليه في تشكيل النظم القانونية في البلاد الإسلامية لتأتي هذه النظم معبرة عن روح البلاد التي تطبق فيها .[٢]

ويترتب على هذا الاختلاف في الفرض الأساسي الذى تقوم عليه دراسات كولسون ، ما لا يحصى من مواطن الخلاف بينه وبين غيره من المستشرقين الذين يدرسون القانون أو الفقه الإسلامي . **وهذا الموقف وحده هو الذي يجعل منهج الأستاذ كولسون ـ في تقديرنا ـ أجدر المناهج بالبحث والدراسة** عند إرادة النظر في مناهج المستشرقين في الدراسات القانونية الإسلامية .

والواقع أن الأستاذ كولسون على الرغم من شغله واحداً من أهم كراسي الاستشراق التقليدية في الجامعات البريطانية ـ كرسي القوانين الشرقية بجامعة لندن ـ **لا يمكن إدراجه في عداد المستشرقين بالمعنى التقليدى لهذا اللفظ** . فهو أصلا أستاذ قانون متخصص في القانون المدني ، درس الشريعة الإسلامية دراسة القانوني الذي يسعى إلى المقارنة بين النظم القانونية المختلفة ، لا دراسة المستشرق المهتم بالشرق وتاريخه وتقاليده وعاداته . وكتبه وبحوثه تتجه وجهة المقارنة القانونية البحتة ، **لا وجهة البحث العلمي في خدمة السياسة** كما يغلب على كثير من المستشرقين ، **ولا وجهة تسخير البحث العلمي لخدمة التعصب الديني** كما يبدو في كتابات أخرى .[٣]

* * *

٣ . نظرة في المنهج :

إن المنهج الذي يتبعه الأستاذ كولسون في دراساته للفقه الإسلامي يقوم على إدراك أن هذا الفقه من حيث هو نظام قانوني **يستمد قوته الالزامية من « كونه تعبيراً عن إرادة الله ، وهذا مترتب على معنى الإسلام : التسليم الكامل لله »** (عزوجل) « فمسألة طبيعة النظام القانوني محسومة في الفكر الإسلامي بطريقة لا تحتمل أي تردد : لأن مقتضى الايمان في الإسلام أن القانون هومجموعة القواعد الموحى بها من عند الله ، **وإنكار ذلك يعني الخروج من الإسلام** » .[٤]

وإذا كان بعض العلماء المستشرقين يدرسون الفقه الإسلامي والنظام القانوني الإسلامي كما يدرس القانون الروماني : أي باعتباره كان في يوم من الأيام نظاماً قانونياً عريقاً ، فإن الأستاذ كولسون يدرس الفقه الإسلامي باعتباره نظاماً قانونياً حياً كسائر النظم القانونية الحية الأخرى ، **وليست مهمة البحث التاريخي عند كولسون أكثر**

من محـاولـة اكتشـاف الأسس التـاريخية التي ترسم الطريق لتطبيق قواعد هذا التشريع في الواقع[٥] .

وإذا كان كولسـون قد اختار دراسة التشريع الإسلامي بمنظار قانوني ، فإنه يقرر أن الوقت قد حان لدراسة الشريعة على مستوى متخصص في الاقتصاد والاجتماع والسياسة لتتعاون هذه الدراسات المتخصصة فيما بينها على رسم **صورة أدق** لأحكام هذه الشريعة .[٦]

ولا شك أن هذا المنهج في فهم أصل القانون الإسلامي وطبيعته ، وفي النظر إليـه باعتبـاره نظاماً قانونياً حياً ـ إذا أضفنا إليه ما دعا إليه كولسون في مختلف كتبه ودراساته من ضرورة معاودة الاجتهاد للوصول إلى أحكام إسلامية تناسب العصـر ـ[٧] يجعـل دراسـاته جديرة بالبحث الجاد ويحمل الباحث المسلم على إعطائها حقها من الدرس والنقد باعتبارها عملاً علمياً أصيلاً ، بل إن كولسون يعتبر ـ في نظرنا ـ **رائد مدرسة جديدة** في التفكير الغربي ، لن يمضي وقت طويل حتى تكون لها آثار كبيرة على منهـج هذا التفكـير فيمـا يتصل بالشريعة والفقه الإسلاميين ، ومن ثم فيما يتصل بالدراسات الإسلامية بوجه عام ، بقدر اتصال هذه الدراسات بالشريعة والفقه .

ولا يعني هذا التقدير لمنهج الأستاذ كولسون اتفاقنا معه في النتائج التي يتوصل إليها في بحوثه ودراساته للقانون الإسلامي ، بل لعل مواضع الخلاف في جزئيـات نتـائجـه أكثر من مواضع الاتفاق معه . وإنما عنايتنا هنا **هي بمنهجه** في البحث ، ومدى اتفاق هذا المنهج أو عدم اتفاقه مع ما يراه الباحث المسلم منهجا سليما لدراسة قانونه وشريعته وفقهه ، ثم تأتي جزئيات النتائج ومسائل الفروع ليستفاد منها ـ إذا احتيـج إليهـا ـ في تبين مدى التزام المنهج المعلن في البحث ، ومدى استقامة الأحكام التي يتوصل إليها الباحث مع مقدماتها .

وسوف نكتفي في هذا المقام بالنظر في كتابيه :

- A History of Islamic Law
- Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, .

إذ همـا اللذان يحمـلان تعبـيراً واضحـاً عن منهجـه في النظـر إلى القـانون الإسلامي ويتضمنـان نظـراتـه التي يجـدر الـوقـوف عندها لما تمثله من اتجاه جديد في الاهتمام بقضـايـا الفقـه الإسـلامي . وتيسيراً للبحث فسوف نتتبع هذه الآراء محاولين وضعها تحت عناوين موضوعية تسهل الإلمام بها من جهة ، وتصويرها تصويراً متكاملا من جهة ثانية .

٤ ـ مثالية الشريعة الإسلامية وتطبيقها :

في مفتتح كتابه عن تاريخ القانون الإسلامي يقرر الأستاذ كولسون أن انقطاع الوحي بوفاة الرسول (صلى الله علي وسلم) « جعل الشريعة الإسلامية بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان **ثابتة غير قابلة للتغيير** ... (وأصبح على المجتمع) أن يتطلع إلى ما تمثله من معايير **مثالية وصحيحة إلى الأبد** »[٨] ثم يقول عقب ذلك مباشرة : « ووصف قواعد هذه الشريعة بالمثالية **لا يعني افتقار التعبيرات القانونية عنها للاعتبارات العملية** الملائمة للحاجات الحقيقية للمجتمع ، كما لا يعني أن عمل المحاكم الإسلامية لم يلحق أبداً بهذا المثال ، فإنه لا صحة لهذا أو ذاك » .

ومسألة المثالية والواقعية في الفقه الإسلامي ، أو في أحكام الشريعة الإسلامية **مسألة** أثار حولها المستشرقون ـ وغيرهم ـ كثيراً من الجدل ، وتذرعوا بوصف المثالية المستمد من كون القرآن الكريم ـ مصدر الشريعة الإسلامية الأول ـ وحياً إلهياً إلى **نفي وصف الصلاحية للتطبيق** عن أحكام هذه الشريعة ، **وقد تردد هذا المعنى في كتابات عدد من أساتذة القانون في الجامعات العربية ، والمصرية بوجه خاص** في مطلع القرن الميلادي الحالي ، والأستاذ كولسون نفسه في كتابه الآخر : Conflicts and Tensions **يخصص فصلا للتنازع بين النزعة المثالية والنزعة الواقعية** في تطبيق القانون الإسلامي لا يبعد فيه كثيراً عن المقولة السابقة ، وينسب نشوء مناصب قضائية مثل منصب والي المظالم ، ومفاهيم قانونية مثل مفهوم السياسة الشرعية **إلى الحاجة إلى قواعد قانونية واقعية لفض المنازعات** بعيداً عن المفاهيم المثالية الدقيقة للشريعة الإسلامية ، بل وبصورة تمثل انحرافاً أحياناً Deviation عن تلك المفاهيم الشرعية .[٩] .

والصحيح أن مثالية أحكام الشريعة الإسلامية ، لا تعني عدم صلاحيتها للتطبيق بحال من الأحوال ، والواقع الذي مضى عليه العمل في العالم الاسلامي كله إلى دخول الاستعمار الغربي بلاد الإسلام ينقض هذه الدعوى[١٠] والعمل الجاري الآن على قدم وساق في عدد من بلدان الإسلام للحكم بالشريعة الإسلامية وإصدار قوانين جديدة مستمدة من أحكامها مبنية على مدوناتها الفقهية ، واستمرار العمل بها حتى اليوم في المملكة العربية السعودية وغيرها من الدول الإسلامية ينقضها كذلك .[١١]

وإنما معنى المثالية هو نزوع هذه الأحكام الشرعية الإسلامية بالإنسان إلى **العلوّ فوق الشهوات والنزوات ، وتحكيم العقل والعدل** بدلا من تحكيم الهوى والغرض ، فأحكام الإسلام ـ جملة ـ ترمي إلى تخلق المرء بخلق الإنسان الفاضل ، إن لم يستطع الوصول إلى خلق الإنسان الكامل ، فهذا معنى للمثالية نثبته ولا ننفيه ، وذاك معنى لها لا نجد على صحته دليلا واحداً من أحكام الإسلام نفسها أو من الواقع أو التاريخ .

أما كون الفقه الإسلامي وأحكام الشريعة الإسلامية واقعية ، فإننا لا نعني بذلك خضوعها لرغبات المكلفين وتحقيقها لما يشتهون ، **فإن هذا معنى للواقعية لا يقره أي نظام قانوني ولا يقبله على عمله أي صانع للتشريعات الوضعية** ، وإنما واقعية أحكام الشريعة الاسلامية تبدو في تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم وعدم تكليفهم بما لا يطيقون من الواجبات أو الأعمال .

وقد تجلت واقعية أحكام الشريعة الإسلامية في عشرات القواعد الفقهية بل مئاتها التي تحكم النوازل ، والتي تحكم تطبيق القواعد الشرعية ذاتها **بما لا يدع مجالا ـ في إطار البحث العلمي المحايد ـ لرمي هذا الفقه أو هذه الشريعة بعدم الواقعية التي تساوى عند أصحاب هذه التهمة عدم الصلاحية للتطبيق** [١٢] ، والتي أدت في نظر الأستاذ كولسون ـ وغيره ـ إلى انحراف عن تطبيق أحكام الشريعة التي « اضطرت لتفسح المجال للأحكام المحققة لحاجات المجتمع العملية » [١٣]

والواقع أننا يجب أن ننبه هنا إلى **تناقض وقع فيه الأستاذ كولسون نفسه** حيث يقول في عبارته التي نقلناها عنه سابقاً إن التعبيرات القانونية للشريعة الإسلامية **لم تفتقر إلى الاعتبارات العملية** الملائمة للحاجات الحقيقية للمجتمع ، ثم يقول هنا : إن أحكام الشريعة الإسلامية المثالية **اضطرت لافساح المجال أمام الأحكام المحققة للحاجات العملية** والتى وصفها قبل قليل بأنها مثلت انحرافاً عن الأحكام الشرعية الدقيقة ، **فكيف يمكن التوفيق بين هاتين المقولتين** ؟

* * *

٥ ـ القران الكريم ودوره في التشريع :

إن دراسة دورالقرآن الكريم في التشريع الإسلامي من الموضوعات التي يجدر الوقوف عندها في بحوث الأستاذ كولسون ، ولعل هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي **اضطرب فيها لديه منهج البحث** في دراساته المختلفة ، وتباينت بالتالي النتائج التي وصل إليها من موضع إلى آخر في هذه الدراسات .

ففي الوقت الذي يقرر فيه أن القانون في الإسلام « هو مجموعة القواعد الموحى بها من عند الله » [١٤] ويقرر فيه أن تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة كان إحدى السمات البارزة فيه « أن **الوحي القرآني أخذ في إزاحة القانون العرفي القبلي من مكانه** في جوانب متعددة » [١٥] ، نراه يذهب إلى أن **القانون القبلي العرفي ظل قرنا ونصف قرن هو المعيار الذي يقاس به صواب السلوك أو خطؤه** ما لم ينص الوحي صراحة على إلغائه [١٦] ، ونراه يقول في موضع آخر إن التشريع القرآني « لا يعدو أن

يكون تعبيراً عن أصول الأخلاق الإسلامية» [١٧] ونجده يقرر أن القرآن الكريم « **لم يتتبع** ولو على نحو مبدئي العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية بغية استقصائها » **ويَعتبرُ ذلك عيباً في التشريع القرآني لم تقع فيه قوانين الألواح الاثنى عشر الرومانية القديمة**[١٨] .

وبينما نجده يقرر بوضوح قاطع أن « القرآن الكريم قد أرسى بشكل قاطع المبدأ المتمثل في أن الله (تعالى) هو وحده مصدر كل حكم ، وأن أمره يجب أن يطاع في كل شأن من شؤون الحياة » [١٩] نراه يقرر في موضع آخر أنه **بعد مائة وخمسين سنة** « **ظهر فريق بين العلماء المسلمين** الذين حاولوا تبيين أصول العقائد الإسلامية اتخذ موقفاً مؤداه **أن كل شأن من شؤون الحياة يجب بالضرورة أن يكون محكوماً بإرادة الله** . وفي تصورهم لفلسفة القانون كانت السيادة التشريعية لله (سبحانه وتعالى) شاملة لكل شيء » [٢٠] .

فكيف يستقيم القول بأن القرآن الكريم أرسى هذا المبدأ بشكل قاطع مع نسبته بعد ذلك إلى فريق من العلماء ظهروا بعد قرن ونصف قرن من اكتمال الوحي ؟

إن المسارب التي أتى منها الأستاذ كولسون في فهمه لدور القرآن الكريم في التشريع وتحليله لهذا الدور تتمثل ـ في نظرنا ـ **في أربعة أمور نجملها فيما يلي** :

١/٥ : الأمر الأول : تأثره بطريقة التقنين الحديثة :

للمتأمل في مواضع متعددة من أبحاث الأستاذ كولسون ودراساته أنه **يبدو** لا يعطي بثقة واطمئنان وصف (النظام القانوني) إلا لذلك النوع من التشريع الذي يقوم على **استقصاء** جوانب العلاقات القانونية **وأركانها ومكوناتها ويعطي كل علاقة ـ بنص محدد ـ حكمها القانوني** . وتلك هي طريقة التقنين في العالم الغربي ـ نعني الغرب الجغرافي لا السياسي ـ أوقل : هي طريقة التقنين الحديثة السائدة في عصرنا الحاضر .

ومن هنا ينعي الأستاذ كولسون على القرآن الكريم فيما نقلناه عنه من نصوص عدم استقصائه العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية ـ على نحو ماتفعل التقنينات الحديثة ـ ولشعوره بأن هذه الطريقة لم يعرفها التشريع إلا منذ وقت قريب راح يقارن بين القرآن الكريم وبين قوانين الألواح الاثني عشر، وهي مقارنة لاتستقيم بأية حال، ثم راح يلتمس لذلك سبباً في نزول القرآن الكريم منجماً[٢١] وهو أمر لاعلاقة له بصياغة النص القرآني واستقصائه أو عدم استقصائه لأطراف العلاقات القانونية التي يعالجها .

والسؤال الـذي يثـيره هذا البحث هو : هل يتعـين أن يكـون النصّ التشريعي في صيغـة معينـة وأسلوب محدد حتى يستحقّ مجموعُ نصوص وصف النظام القانوني أو البناء التشريعي ؟ **أم أن العبرة هي بمدى فهم المكلفين** لما تضمنه النص التشريعي ، **ومـدى وفـاء النص** ـ في ظل قواعـد تفسيره ـ بالحاجات الاجتماعية المتجددة للمجتمع الذي يحكمه ويخاطب سلطاته وأفراده ؟

والجواب الذي لا تختلف فيه العقول أن العبرة بصلاحية النص للتطبيق ووفائه بالحاجات المتجددة للمخاطبين به . وليست قط في صيغته أو أسلوبه أو الشكل الذي يصب فيه المشرع حكمه أو أحكامه .**وإذا كان الأمر كذلك فأين الموضوع الذي لم يف القرآن فيه بحاجة المكلفين ؟ إن الأستاذ كولسون لا يقدم مثالا واحداً لذلك .** ويكتفي بأن يقول : « لم يقدم القرآن تقنيناً مباشراً ومحدداً للمسلين الملتزمين في سلوكهم وحياتهم بمقاييس الشرع وقواعده ، وهناك كثير من المسائل التي يثيرها القرآن من حيث كونه نصاً تشريعياً » (٢٢) .

وللبـاحث أن يعجب ، إذا كان الأمر كما يقول الأستاذ كولسون ، فمن أين جاءت تلك المدونات التي لا تحصى صفحاتها في آيات الأحكام ودلالات القرآن التشريعية ؟ أما المشكلات التي يثيرها القرآن الكريم باعتباره نصاً تشريعياً فنحن لا ندرى ما هي ؟ إلا **أن يكون الأمر أمر مدى إدراك الأستاذ كولسون لطبيعة النص القرآني نفسه ، وهذا ما يغلب على ظننا** ، بما تدل عليه الأمثلة التي نناقشها في الفقرة التالية من كلام كولسون نفسه .

٢/٥ : الأمر الثاني : طبيعة النص القرآني :

نظر الأستـاذ كولسـون إلى القـرآن الكريم نظرته إلى أي مجموع للنصوص القانونية Code ، فرأى أنه لكي يكمل له وصف المجموع التشريعي **يجب أن يستقصى العنـاصر الأسـاسية للعلاقات القانونية التي يعالجها ، ورأى أن القرآن الكريم لم يترجم المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها أي مجتمع متحضر :** مثل وجوب الرحمة وعدم جواز الظلم والحيف في المعاملات ووجوب تحقيق العدل ـ وهي كلها واردة في القرآن ـ **لم يترجمها** إلى بناء قانوني للحقوق والواجبات ، ولم يستهدف أولا تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان بل استهدف أولا تنظيم علاقة الإنسان بخالقه ، ووصف أحكامه في مواضع كثيرة من كتبه ودراساته بأنها أحكام (خُلُقية) (٢٣) .

وهذا كله في تقديرنا نتيجة خطأ منهجي في النظر إلى النص القرآني وإدراك طبيعته ، ونتيجة غياب الفهم الصحيح لأسلوب القرآن الكريم في التشريع .

فالقرآن الكريم **أولا كتاب هداية** ، وليس كتاب فقه ولا قانون ولا سياسة ولا علوم ولا تاريخ . كتاب وصفه الله سبحانه وتعالى بقوله : (**كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد**) [سورة إبراهيم : ١] ويقول عز وجل : (**إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً**) [**سورة الإسراء : ٩**] . والآيات الكريمة في هذا المعنى متكررة في مواضع متعددة من القرآن الكريم .

والقرآن الكريم يخبر رب العزة عنه أنه أنزل تبيانا لكل شيء (**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين**) [سورة النحل : ٨٩] ، « ومن هذه الآية وأمثالها قرر العلماء **جميعاً** أن القرآن الكريم **أصل الشريعة الأول** ، وإليه ترجع دلالة الأدلة الأخرى فهو الذي دل على حجتها واعتبارها » [٢٤] .

والقرآن الكريم **كتاب معجز** « أعجز أهل الفصاحة والبيان عن أن يحاكوه في أسلوبه وحسن تنسيقه » ومن ثم كان بيانه في الذروة التي لم يبلغها من كلام العرب شيء « ينتقل القارىء له من القصص إلى تفصيل آيات كونية إلى ضرب مثل إلى وعد ووعيد إلى بيان حكم تشريعي إلى وصف للجنة أو النار إلى غير ذلك مما حواه القرآن ، ينتقل بين هذه الألوان فلا يحس بتغيير في أسلوبه إلا لما تقتضيه طبيعة الأمر المتحدث عنه » [٢٥] .

وكتاب هذه طبيعة موضوعاته ، والهداية غايته ، والبيان المعجز أداته **كيف يطلب فيه أو يتصور له وجوب اشتمال نصوصه التشريعية على استقصاء مكونات العلاقات القانونية كمثل ماهو معهود في التقنينات البحتة؟** إن فهم طبيعة النص القرآني هي التي تحول بين الباحث وبين توهم انعدام هذا الاستقصاء نقصاً فيه أو قصوراً منه ، وقد أدرك ذلك الأصوليون المسلمون : يقول **أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي** عن القرآن الكريم إنه « **لم يلتزم في بيانه الأحكام أسلوباً واحداً شأن القوانين والكتب الفقهية المألوفة** ، فلم يعبر عن كل مطلوب طلبا مؤكدا بمادة الوجوب ولا عن كل ممنوع بمادة المنع أو التحريم ، ولا عن كل مخيّر فيه بمادة التخيير أو الإباحة ، ولا غير ذلك من العبارات التي تسأمها النفوس وتثقل على الأسماع كثرة تكرارها ، وتصرف الناس عن التدبر والتذكر » [٢٦] .

« وفوق تنوع الأساليب في التعبير عن المعنى الواحد **فإنه لم يجمع هذه النصوص في مكان واحد** ، **ولا في سورة واحدة** شأن التشريعات الأخرى ، بل جاءت الأحكام مفرقة في سور القرآن مبثوثة في ثنايا آيات العقائد والأخلاق وآيات الله في الكون وأخبار الأمم السابقة . كما أننا نجد **الحكم الواحد وردت فيه عدة نصوص في**

مواضع عديدة بأساليب متنوعة ليكون القارىء متذكراً له في كل حين ، وهذا يدلنا على أن القرآن الجامع لهذه الأنواع من البيان نزل بهذه الصورة لا ليكون كتاب تشريع فقط ، بل ليكون كتاب هداية للناس ليخرجهم من الظلمات إلى النور ، وليكون معجزة لرسول الله تؤيد صدقه في دعواه الرسالة ... » [٢٧] .

ومن ذلك يتبين أن **الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الأستاذ كولسون** ، يتمثل في ظنّـه أن استمداد التشريع الإسلامي من القرآن الكريم واعتبار المسلمين إياه أصل الأصـول في التعـرف على أحكـام الشرع واستنباطها ، كان يقتضى كونه على أسلوب التقنينات المعروف في التشريع ، وهذا الخطأ **مصدره الغفلة عن تدبر طبيعة النص القرآني** ، وعدم الإحاطة بتميزه أساساً بكونه كتاب هداية للبشرية لا كتاب نوع معين من أنواع المعرفة ، ولا كتاب جمع للقواعد التشريعية الإسلامية ، والنظر الصحيح إلى نص القرآن الكريم يجعل الباحث يعدّ ما ظنه الأستاذ كولسون مأخذاً على هذا النص مزية له وحسنة لا عيباً ولا سيئة .

ثم إذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني ، في تكوينه وأسلوب بيانه للأحكام الشرعية ، **فهل يستقيم في منطق البحث العلمي فهمه في معزل عن السنة النبوية ، ومأثور التفسير ، وما طبق عليه النص من وقائع في زمن التشريع** ؟ ذلك هو الأمر الثالث الذي سبب اضطراب الأستاذ كولسون في حكمه على النص القرآني ودوره في التشريع ، وهو ما نعالجه في الفقرة التالية .

* * *

٣/٥ ـ الأمر الثالث : كيف يفهم النص القراني التشريعي :

إن النصوص القرآنية التي تقرر أن القرآن الكريم تضمن بيان كل شىء مثل قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء) **يجب أن تفهم في ضوء النصوص القرآنية التي تكل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بيان أحكام الشريعة الإسلامية** في الوقائع التي تحدث للمؤمنين ، والنصوص التى تكل إليه صلى الله عليه وسلم بيان أحكام القرآن نفسه ، فمن مثل النصوص الأولى قول الله تبارك وتعالى (**وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم**) [سورة المائدة : ٤٩] ، وقوله عز وجل (**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجـا ممـا قضيت ويسلمـوا تسليمـا**) [سورة النساء : ٦٥] ، وقوله سبحانه (**ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك ، وما أولئـك بالمـؤمنـين . وإذا دعـوا إلى الله ورسـوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم**

معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون) [سورة النور : ٤٧ ـ ٥٢] .

ومن مثل النصوص الثانية قول الله تعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم : **(وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون)** [سورة النحل : ٤٤] ، وقوله سبحانه **(إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله)** [سورة النساء : ١٠٥] .

فالجمع بين هذه النصوص ، والنصوص التي تدل على بيان القرآن الكريم للأحكام ، يدل على **أن النص القرآني لا يجوز أن يدرس ويفهم في عزلة عن السنة النبوية المبينة له** ، ولا عن **سبب نزول** الآيات المتضمنة الأحكام التشريعية ولا عن **مأثور التفسير** الذي يبيّن حقيقة المراد بالقرآن واحدا كان هذا المراد أم متعدداً .

● **فالسنة** النبوية بالنسبة إلى القرآن الكريم **ثلاثة أنواع** : **سنة تؤكد معنى الحكم القرآني** ، مثل الأحاديث الواردة في تحريم شهادة الزور ، وتحريم قتل النفس المعصومة ، وتحريم عقوق الوالدين ، والأمر بالإحسان في كل شيء ، والأمر بتقوى الله في معاشرة الزوج زوجته ، والنهي عن أكل المال بالباطل ... إلى غير ذلك من الأحاديث القولية التي هي مطابقة لمعاني آيات قرآنية تؤكدها في نفوس المخاطبين وترسخها ، أو تبين صورا مما ينطبق عليه عموم النص القرآني لتقرر دخولها في هذا العموم وتحذر من الوقوع فيها ، فهذا هو النوع الأول .

● أما **النوع الثاني فسنة شارحة لما جاء في نصوص القرآن** محتاجاً إلى شرح وبيان . وهذه قد يكون شرحها بيانا لنص قرآني مجمل ، كالأحاديث القولية والعملية التي بينت أوقات الصلاة وعدد ركعاتها ، ومناسك الحج والعمرة وأعمالهما ومواقيتهما ، ومقادير الزكاة وأنواع الأموال التي تؤخذ منها ، ففي كل ذلك جاء الأمر القرآني بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإتمام الحج والعمرة لله مجملا ، والسنة هي التى بينت هذا الإجمال وفسّرت المراد به وكيفية أدائه .

وقد تأتي السنة الشارحة للقرآن الكريم **مخصصة لنص عام** في القرآن الكريم لتخرج من عمومه الظاهر بعض أفراده ، وذلك كالحديث الصحيح في تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها أو ابنة أخيها أو ابنة أختها [٢٨] فإنه مخصص لعموم قوله تعالى بعد

عدّ المحرمات من النساء (**وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين**) [سورة النساء : ٢٤] ، ومن هذا النوع الأحاديث التي بينت مقدار ما يوجب القطع في السرقة وشروط المال المسروق من كونه محرزا متقوما ، وشروط السارق ... الخ ، فهذه الأحاديث كلها مخصصة لعموم قوله تعالى : (**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**) [سورة المائدة : ٣٨] .

وقد يكون بيان السنة **تقييدا لحكم قرآني مطلق** كالسنة العملية التي بينت أن القطع في السرقة هو قطع اليد اليمنى من مفصل الكف ، فان لفظ (اليد) في الآية مطلق يحتمل اليمنى واليسرى ، ولفظ (القطع) مطلق يحتمل أن يكون من الرسغ أو الكوع أو أي موضع ، وقيدت السنة هذا الاطلاق في الأمرين .

وكذلك الأحاديث المبينة لمقدار الوصية وأنه لا يزيد على الثلث ، فإنها تقيد مطلق قول الله تعالى (**من بعد وصية يُوصى بها أو دين**) [سورة النساء : ١٢] .

● وأما **النوع الثالث** من أنواع السنة بالنسبة إلى القرآن الكريم ، فهي السنة التي **جاءت بأحكام سكت القرآن عنها** . ومثالها الأحاديث التي بينت ميراث الجدة ، وميراث بنت الابن مع البنت ، والأخوات مع البنات ، والأحاديث التي بينت صدقة القطر ، والمحرمات من الرضاع سوى من نص القرآن على تحريمهن ، وحرمان القاتل من الميراث ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر ، وغير ذلك من الأحكام [٢٩] .

وفي **تقسيم** السنة إلى هذه الأنواع يقول **الإمام الشافعي** : « **لم أعلم من أهل العلم مخالفا** في أن سنن النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاثة وجوه : أحدها ما أنزل الله عزوجل فيه نص كتاب فسنّ رسول الله مثل مانص الكتاب، والآخرما أنزل الله عز وجل فيه جملة فبيّن عن الله معنى ما أراد ، والوجه الثالث ما سنّ رسول الله مما ليس فيه نص كتاب » [٣٠] .

فإذا تبين أن هذا هومكان السنة بالنسبة إلى التشريعات القرآنية، فإنه يتبين أن **فهم هذه التشريعات لا يمكن أن يتم إذا نظر إلى نصوص القرآن في غيبة نصوص الحديث النبوي** الصحيح الذي يبين من القرآن مجمله ، ويخصص عامه ، ويقيد مطلقه ، ويضيف من الأحكام ما سكت القرآن عنه .

وأسباب نزول القرآن لا تقل أهمية عن الأحاديث النبوية في فهم النص القرآني ، ذلك أن القرآن نزل بلغة العرب ، وألفاظها تختلف دلالتها بحسب الحقيقة والمجاز والاشتراك وتعدد الأساليب فيختلف فهم النص القرآني بحسب اختلاف

الأحوال ، ولا يتحدد المراد من النص إلا بالقرائن فإذا تضمن النص القرائن المبيّنة لمراده فهم المراد منه ، وإلا تعيّن الرجوع إلى سبب النزول الذي يعيّن بالتطبيق العملي مراد الشارع من النص .

ولا يستقيم فهم النص القرآني ـ في أحيان كثيرة ـ **دون الرجوع إلى مأثور التفسير** الذي يحدد معنى النص ومرماه ومجال إعماله وما يرد عليه من قيود أو مخصصات ، وأمثلة ذلك أكثر من أن يتسع المقام لعدها فتكفي هذه الإشارة إليها (٢١) .

وهكذا يتبين أن الحكم على النص القرآني من حيث هو نص تشريعي لا يتأتى لمن ينظر إليه وحده منفصلا عما يتصل به من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أسباب نزول ومن تفسير مأثور ، فمن فعل ذلك وقع في حكم أقل ما يوصف به التناقض والاضطراب ، ولا يتجنب ذلك إلا من نظر في نص القرآن قارنا ذلك بالنظر في السنة الصحيحة والتفسير وأسباب النزول ، فعندئذ يستقيم الحكم على النص التشريعي القرآني ويرتفع ما يتوهم فيه من عدم كمال الوفاء بالمتطلبات التشريعية للأمة على نحو ما سبق إلى تصور الأستاذ كولسون .

على أن ذلك لا يكتمل به الحكم على النظام القانوني الذى أرسى القرآن أصوله ما لم يقترن به **ويكمله الادراك التام لطبيعة النظام القانوني الذي جاء به الإسلام** ، وتكامل مصادره ، وهذا هو **موضوع الأمر الرابع الذي تسرب منه الاضطراب إلى نظرة الأستاذ كولسون** إلى الدور القرآني للتشريع وهو ما نعالجه الآن .

* * *

٥ / ٤ : الأمر الرابع: الطبيعة التكاملية للنظام القانوني الإسلامي :

إن القاعدة القانونية ـ أيا كان نوعها ـ تتكون من **شقين** : **شق التكليف** الذي يوجب على المخاطب إتيان سلوك إيجابي بالقيام بعمل أوجب المشرع القيام به ، أو التزام موقف سلبي بعدم الاقدام على أمر نهى المشرع عن الاقدام عليه ، وبعبارة أخرى ، فإن شق التكليف في القاعدة القانونية يمثل فعلاً أو تركا تأمر به أو تنهى عنه تلك القاعدة . ويقوم شق الجزاء في القاعدة القانونية باكراه المكلفين أو المخاطبين على طاعتها وامتثال حكمها عن طريق فرض جزاء ـ أو عقوبة ـ على المخالفين لأحكام القاعدة القانونية بإتيان ما نهت عن إتيانه ، أو بإهمال ما أمرت بالقيام به .

ولا تختلف القـاعدة القانونية في الشريعة الإسلامية ، ولا القاعدة القانونية في استنباط الفقهاء عن القاعدة القانونية في أي نظام قانوني آخر من حيث تكونها من شقيّ التكليف والجزاء .

وقد يكون الشقان واردين في نص واحد ومكان واحد . وقد يرد التكليف في نص والجزاء على مخالفته في نص آخر ، ولا تثريب على النظام القانوني الذي يقع فيه انفصال مكاني بين الشقين – من حيث موضع كل منهما في نصوصه – **وهو أمر واقع على كل حال في النظم القانونية بوجه عام** ، وهو واقع كذلك في النظام القانوني الإسلامي .

وقد كان طبيعياً من الأستاذ كولسون أن يفطن إلى هذه الحقيقة باعتبارها إحدى بدهيات العلم القانوني الذي تخصص فيه ، أعني حقيقة وجوب توافر شقيّ التكليف والجزاء للقاعدة القانونية (٣٢) **ولكن الذي لم يفطن إليه كولسون هو توافر الشقين (التكليف والجزاء) في كل قاعدة قانونية إسلامية** ، وقد دعاه تصوره أن القرآن الكريم يأتي بشق التكليف وحده إلى إدعاء قصور الصياغة القرآنية عن الصياغة التشريعية القادرة على تقديم تشريعات عملية واضحة ، ورأى في نصوص الأحكام الشرعية القرآنية ، توجيهات أخلاقية فحسب ، لا ترقى إلى مستوى القواعد القانونية الملزمة . وحين رأى الأسلوب القرآني في التشريع يقرن بين الأمر والنهي وبين التقوى وخشية الله عزوجل ورضاه وغضبه والترغيب في الجنة والترهيب من النار، ظنّ أن هذه التوجيهات القرآنية تخاطب ضمير المسلم معبرة عن أصول الأخلاق الإسلامية ، ولكنها لا تقيم بناء قانونياً سياسياً متكاملا .

ويضرب كولسون أمثلة لذلك من التشريعات القرآنية ، فيقول « **يعلن القرآن تحريم شرب الخمر والتعامل بالربا** في عبارات متماثلة ، تغلب عليها هذه السمة (سمة التوجيه الأخلاقي) دون أن يتضمن إشارة إلى النتائج القانونية العملية لهذا التحريم . والذي حدث في الواقع أن شرب الخمر أصبح فيما بعد جريمة يعاقب عليها بجلد الشارب على حين استمر الربا موضوعاً من موضوعات القانون المدني بحكم كونه عقداً من العقود الفاسدة أو غير الملزمة »(٣٣) ويذكر بعد ذلك مثالا آخر هو أكل مال اليتامى ظلماً(٣٤) .

هذه الأمثلة وغيرها مما تكررت إشارات كولسون بشأنه في بحوثه كلها إلى كون القواعد التشريعية القرآنية لا تعدو أن تكون قواعد أخلاقية **هي التي جعلتنا نقول إن الأستاذ كولسون لم ينتبه إلى الطبيعة الخاصة للنظام القانوني الإسلامي .** ونعني بذلك عدم التزام التشريع الإسلامي بإيراد شقيّ التكليف والجزاء لكل قاعدة

قانونية في مكان واحد ، بل عدم التزامه بالنص الصريح على جزاء مخالفة كل تكليف مما ورد به النص القرآني ، أو نص في السنة الصحيحة ، أو أوجبته قواعد الإسلام العامة .

فالقواعد القانونية الإسلامية في القرآن الكريم ـ والسنة أيضاً ـ تحوي بوضوح كل تكليف أراد الله للعبـاد التـزامه ، وهذا من نتائج قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يطاق فإن التـكليف الغـامض أو المبهم من التكليف الذي لا يطاق ، وبعض هذه القواعد يأتي بشأنها في القرآن الكريم ـ أو السنة ـ النص على جزاء مخالفة التكليف صريحاً وواضحاً ، وبعضها الآخر لا نجد فيه مثل هذا النص ، **فهل يصح أن نرتب على ذلك القول بأنه ليس من قبيل القواعد القانونية لخلو النصوص الصريحة من النص على جزاء مخالفته ؟**

الواقـع أن جواب هذا السؤال ليس إلا بالنفي ، فطبيعة النظام الإسلامي الذي هو منهج دائم أراد الشارع به أن يصلح لحياة الناس منذ نزول قواعده بالوحي على محمد صلى الله عليه وسلم ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها أوجبت أن يتخذ في تشريعـه **نهجـاً خاصـاً يتيـح للمسلمـين تطبيق قواعده في كل زمان ومكان وفق مقتضيات الملائمة الزمانية والمكانية** ، **ويفتح باب الاجتهاد** في فهم عمومه وتطبيق كلياته على نحو يعين على تحقيق خلوده ودوام العمل به ، ويثبت لكل جيل صلاحيته للتطبيق .

ومن هنا كانت القواعد التشريعية الإسلامية على قسمين : **قسم تفصيلي ، وقسم كلي** ، وصاغ الفقهاء والأصوليون ذلك بقولهم إن منهج الإسلام في التشريع قائم على « **تفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير** » ولا بد لفهم هذه المسألة من مراجعة كتب القواعد وكتب الأصول مراجعة دقيقة ليعلم كيف رد الفقهاء المسلمون جزئيات المسائل إلى كلياتها ، وفروع الأحكام إلى أصولها بما بيّن حقيقة التكامل القانوني بين أجزاء النظام الإسلامي . وليس هذا مرادنا هنا ، تفصيلا ، **وإنما أردنا بذكره إجمالا أن نخلص إلى بيان وجه الحق في هذه المسألة التي رآها الأستاذ كولسون مأخذا في التشريع القرآني بوقوفه عند تقرير قواعد أخلاقية . والواقع غير ذلك** .

فكل تكليف قرآني هو واجب على المسلمين ، وتصرفات الناس تقع في أحد جانبين : العلاقات المدنية ، وهي المتصلة بالمعاملات المالية والتجارية والملكية والعقود وما إليها ، والعـلاقـات الجنائية المتصلة باعتداء على حقوق الله أو حقوق العباد يشكل جريمة ويوجب أو يجيز عقاباً . ولا ثالث لهذين القسمين في علاقات الأفراد .

فإن كان التكليف مدنياً ـ أي متعلقاً بقاعدة من قواعد المعاملات ـ فإن جزاء مخـالفته هو بطلان التصرف أو فساد العقد أو تعويض المضرور ، لا يختلف في ذلك النظام الإسلامي عن غيره من النظم القانونية الأخرى . **وقد صاغ الإمام عز الدين بن عبد السلام ذلك بقاعدة دقيقة نصها « كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطـل»**، ومن أهم صور عدم تحقيق التصـرف لمـا قصـد به **مخالفتُه تكليفاً قرآنياً أو نبوياً** . فكل تصرف من هذا النوع باطل ، ولهذه القاعدة تفصيلات وتطبيقات كثيرة أوردها العز بن عبد السلام في كتابه القيم «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» .

غايـة الأمـر في الفـرق بين النـظام القانوني الإسلامي والنظم القانونية العصرية في هذا الشأن ، أن الجزاء في تلك النظم لا يكون إلا بنصّ تشريـعي ، وهو في النظام الإسلامي ، حين لا ينص عليه في القرآن أو السنة ، يكون متروكاً لاجتهاد الفقهـاء الذي سيختلف ضرورة باختـلاف الزمان والمكان وفهم النص وتحديد نطاق إعماله وغير ذلك من الظروف المحيطة بكل واقعة أو بالحكم فيها . **ومصدر الجزاء دائماً هو الرد إلى قاعدة من قواعد الشرع** ، إما نصية باستخدام منهج تطبيق الدلالات اللفظية والمعنوية ، وإما مستنبطة باستخدام القياس أو الاستحسان أو المصلحة أو غيرها من طرق الاستنباط المبينة في كتب أصول الفقه .

أما إن كان التكليف جنائياً ، أي كان الفعل أو الترك متضمناً معصية تمثل اعتداء على حق من حقوق الله أو من حقوق العباد أو حق من الحقوق المشتركة بينهما ، فهنا يأتي دور **نظام التعزير** في الفقه الجنائي الإسلامي ، وهو النظام الذي بمقتضاه يتوافر عقاب رادع لكل (معصية ليس فيها حدّ ولا كفارة) [٣٥] وهو نظام قرر القرآن الكريم أصله وتطبيقين في الأقل من تطبيقاته ، وحفلت السنة بأمثلة له ، وعمل به الصحابة والفقهاء والقضاة من بعدهم ، فلم يعجز النظام الجنائي الإسلامي عن تقديم الجزاء على مخـالفة أية قاعدة من القواعد الجنائية التي ذكرت النصوص التكليف فيها ولم تحدد معه الجزاء [٣٦] .

ومن هذا القبيل الأمثلة الثلاثة التي ذكرها الأستاذ كولسون ، **فشرب الخمر جريمة تعزيرية ، ورد العقاب عليها في السنة القولية والعملية للرسول صلى الله عليه وسلم** [٣٧] وليس (فيما بعد) كما ظن كولسون ، **وتعاطي الربا جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القواعد العامة في نظام التعزير** ، ويبطل العقد فيما يتضمنه من النص على الربا ، **وأكل مال اليتامى ظلماً جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القـواعد العامة في التعزير كذلك**[٣٨] ويلزم آكل المال برد مثله أو عينه حسب الأحوال إلى أصحاب الحق فيه تأسيساً على بطلان تصرفه في مال اليتيم بغير حق .

وهكذا توفر القواعد الكلية للتشريع الإسلامي شق الجزاء لمخالفة شق التكاليف الذي يرد في الأوامر والنواهي القرآنية ، **وما كان ترك تحديد الجزاء في هذه التكاليف إلا دليلا على مرونة قواعدالتشريع الإسلامي وصلاحيتها للتطبيق على الرغم من التطور الملازم للبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي مجتمع من المجتمعات** .

وبـإدراك الأمر على هذا النحو يبدو واضحاً أن دور القرآن الكريم في التشريع الإسلامي أبعد كثيراً من أن يكون دور الموجه الأخلاقي للسلوك كما صوره الأستاذ كولسـون . وأن تكـامل التشريع الإسلامي في أقسامه كلها ، ومرونة قواعده ، تجعل التكليفات القرآنية قواعد قانونية بالمعنى الصحيح لا تفتقر أي منها لشق الجزاء اللازم لكل قاعدة قانونية . **وليست مخاطبة الضمير الديني** للفرد وإيقاظ إحساسه بعلاقته بربه **إلا عاملا** من أهم العوامل في فعالية التشريع الإسلامي وقوته والتزام المكلفين له ، وهو عامل يحسب لتشريع الإسلام بكل المعايير ولا يحسب عليه .

* * *

٦ ـ السنة النبوية في بحوث كولسون :

إن من أهم ما يستوقف الباحثين في الدراسات الاستشراقية المتصلة بالفقه الإسـلامي والشريعـة الإسـلاميـة ، موقف الأستاذ كولسون من السنة النبـوية . فهو في نظر كثيرين **يمثل تغييراً أساسياً في موقف المدرسة الاستشراقية بوجه عام** ، وفي موقف المستشرقين المهتمين بالنظام القانوني الإسلامي بوجه خاص . وأقوى ما يستدل به على ذلك هو **الخلاف بينه وبين أستاذه جوزيف شاخت** . وفي مكان آخر من هذا المجلد دراسة مستوفية لمنهج شاخت وموقفه من السنة النبوية ، فما موقف كولسون ومنهجه منها ؟

يبدأ كولسون في التعبير عن موقفه من السنة النبوية **بالاقرار بأن الرسول صلى الله عليـه وسلم « لا بد من أن يكون قد واجه في أثناء حكمه بالمدينة كثيراً من المسـائل التشريعية** ، وبخاصة تلك التي تثيرها طبيعة الأحكام القرآنية .. باعتباره الأمـين على الوحي والمفسر لنصوص القرآن العامة والمجملة » [٣٩] « **وهكذا وضعت السنـة بمثل تلك الأحكام الأساس الأول لقيام بناء قانوني مستمد من مباديء القرآن الأخلاقية** » [٤٠] .

ولا يلبث الأستاذ كولسون أن يقرر بعد ذلك بقليل أن (السنة) في القرن الثاني

الهجري كانت تعني مجموع الآراء الفقهية المتفق عليها بين علماء مدرسة فقهية معينه ويسميها « سنة المدرسة » فهي « مجموع الآراء والأصول المتعارف عليها في كل مذهب والتي يعمل رجال المذهب على عرضها ونصرتها » [٤١] ثم إن فكرة **اتباع المأثور** جعلت هذه الآراء الفقهية تنسب بعد قليل إلى أسماء محددة من الشخصيات المشهود لها بالفضل والتقى ... « فعمر على سبيل المثال كثيراً ما يذكر باعتباره المؤسس لسنة المدينة ، على حين احتل عبد الله بن مسعود مكانة مشابهة في الكوفة ، وقد وصل الأمر بطبيعته في النهاية إلى نسبة الرأي الفقهي إلى النبي « صلى الله عليه وسلم نفسه » [٤٢] .

ويزيد كولسون نظرته إلى **أسانيد الروايات** المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وضوحاً حيث يقول إن أهل الحديث تأكيداً لمذهبهم في ضرورة اتباع ما تقرر من أحكام في القرآن **بدأوا ينسبون كثيراً** « **من القواعد والأحكام خطأ إلى رسول الله صلى الله عليـه وسلم** ، وكانوا يضعونها في شكل قصص أو إخبار عما قاله محمد (صلى الله عليـه وسلم) أو فعله في مواقف معينة » ... وكان ذلك نتيجة اعتقادهم الجازم أن النبي صلى الله عليه وسلم « كان سيقضي بالأحكام التي نسبوها إليه حتماً فيما لو واجهته المشاكل التي وقعت لهم ... » [٤٣] .

وهنا يشعر كولسون بتناقض تحليله هذا ، مع ما سبق له تقريره من دور تشريعي للرسول صلى الله عليه وسلم فيستدرك مبيناً أن **قدراً** « **من أحاديث الأحكام يحتفظ بأصل الأفعال والكلمات التي صدرت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وخاصة في المسائل غير الخلافية (ولكن)هذا الأصل الصحيح قد غشاه خليط متراكم من مواد موضوعة مختلفة** » [٤٤] .

والفقرة التالية التي يحاول فيها كولسون بيان كيف أصبحت (السنة) تعني مدلولها الاصطلاحي المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم **تحمل من الاضطراب ما يعجب له القارىء** ، يقول كولسون : [٤٥]« إن **اعتراف** الشافعي بالسنة مصدراً مكملا للقرآن في التعرف على الإرادة الإلهية هو أهم إسهام قدمه هذا الفقيه للتشريع الإسلامي ... (و) تمثل السنة باعتبارها مسلك محمد (صلى الله عليه وسلم) الموحى إليه من الله المصدر الثاني للفقه في منهج الشافعي . وكانت تنصرف أساساً في المدارس البـاكـرة إلى المرويات الخاصة بمدرسة معينة . **وقد تطلع الشافعي** باحلاله مفهوم السنة النابعة من معين واحد محل المرويات المتداولة في الأمصار ، المختلفة فيما بينها باختلاف منشئها ، **إلى اقتلاع سبب الخلاف بين المراكز الفقهية ، وبث الوحدة في النظر التشريعي** . وباختصار فإن الشافعي يذهب إلى أن هناك لوناً واحداً من المرويات

هو الذي يصح أن يكون إسلامياً أصيلا وهو في هذا لم يكن يقدم فكرة جديدة من كل جوانبها ، فقد كان هناك اتجاه متزايد لدى المدارس الفقهية الباكرة عموماً إلى إدعاء وجود أصل لمروياتها في مسلك النبي (صلى الله عليه وسلم) وذلك بإرجاعها نظرها الفقهي إليه . وقد استغل الشافعي هذا الاتجاه نفسه ليدعمه أصولياً ببيان كون السنة وحياً إلهياً ، وليقرر فيما يتعلق بالشكل أن سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) لا تثبت بوجه صحيح ولا تتحقق إلا بحديث مروي عنه » .

وليستبين القارىء ما تضمنته هذه الفقرة من آراء نضعها في الأسطر المحددة التالية :

١ ـ **الشافعي** هو الذي قدم للفقه الإسلامي **فكرة الاعتراف بالسنة مصدراً مكملا** للقرآن في التعرف على الإرادة الالهية .
٢ ـ السنة في منهج الشافعي تمثل **المصدر الثاني** للفقه .
٣ ـ السنـة في المدارس الأولى كانت تنصرف إلى **المرويات الخاصة** بمدرسة معينة (وقبل قليل كان يسميها الآراء المتفق عليها بين علماء المذهب) .
٤ ـ فكرة الشافعي **ليست جديدة** من كل جوانبها .
٥ ـ المدارس الأولى كان لديها اتجاه متزايد إلى **ادعاء وجود أصل لمروياتها في مسلك النبي صلى الله عليه وسلم** .

٦ ـ الشافعي **هو صاحب الفكرة** القائلة إن السنة لا تثبت إلا بحديث مروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

وليس صعباً أن يرى الباحث ما بين هذه القضايا بعضها وبعض من تضارب وتضاد ، ولا ما بين قضيته الأولى (ابتكار الشافعي لحجية السنة) والقرآن الكريم نفسه من تناقض ، فإن الشافعي لم يبن بيانه الأصولي لترتيب المصادر **إلا على القرآن الكـريم** نفسـه ، أو ليس القرآن الكريم يخاطب المسلمين قائلا (**وما آتاكم الرسول فخـذوه ومـا نهاكم عنه فانتهوا**) [سورة الحشر : ٧] ، أو ليس يأمرهم بطاعته ويحـذرهم مخـالفـة أمره (**فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم**) [سورة النور : ٦٣] ، أو ليس يربط محبة الله سبحانه باتباع رسوله (**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفـور رحيم**) [سورة آل عمران : ٣١] فكيف يقال بعد ذلك إن حجية السنة من إهداء الشافعي إلى الفقه الإسلامي ؟

وكون السنة مثلت في مذهب الشافعي (أو منهجه) **المصدر الثاني** للفقه ، **فذلك صحيح ، ولكن الشافعي لم يكن هو الذي اخترع ذلك** أو اكتشفه ، إنما هذا هو

الذي جرى عليه عمل علماء الصحابة - **بل المسلمين جميعاً** - منذ دانوا بالإسلام، وهو الذي عليه عمل فقهاء العصور والأمصار كافة ، والمرويات في هذا تزخر بها كتب الفقه والأصول وعلم الحديث (٤٦) .

ثم انظر إلى القضايا الثلاث المتتالية : السنة كانت تعني أولا مرويات المدارس أو آراءها ، وفكرة الشافعي عن السنة ليست جديدة ، وقد كانت المدارس الفقهية تحاول دائماً أن تجد لمروياتها أصلا في مسلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فإذا كانت السنة هي مرويـات المدارس الأولى **فعمّن كانت هذه المرويات تنقل ؟ وإذا لم يكن لسنة النبي صلى الله عليه وسلم حجية تشريعية فلماذا كان الفقهاء يعنّون أنفسهم بنسبة مروياتهم** - أو آرائهم كما قال كولسون قبل قليل - إليه عليه الصلاة والسلام ؟ وإذا كانت فكرة الشافعي عن السنة ليست جديدة من كل وجه ، **فماذا يعني هذا إلا إقرار الفقهاء قبله بحجية السنة** ؟

لا شك أن المنطق الذي يمضي به الأستاذ كولسون هنا في تحليله لقضية حجية السنة **منطق بالغ التهافت** ، لا يقوم في وجه أية أداة من أدوات البحث التاريخي الذي خصص له كتابه .

وسادسة الأثافي - لا ثالثتها - هنا هي ذهابه إلى أن الشافعي هو القائل إن السنة لا تثبت إلا بحديث مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم . وبصرف النظر عما في هذا القـول من **تجـاهـل تام لدراسـة رواية الحديث** النبوي **وتدوينه** في عصر الصحابة فَمَن بعدهم (٤٧) فاننا نسأل الأستاذ كولسون : إذا كانت المدارس الفقهية لديها اتجاه متزايد لتأييد آرائها بمرويات منسوبة للرسول صلى الله عيه وسلم ، **فأين كانت هذه المرويات إلا في أحاديث منقولة عنه** ؟ ومن أين أتى الشافعي بنصوص الأحاديث التي تعد بالمئات - إن لم تزد - المبثوثة في كتبه كلها إن لم تكن معروفة قبله متداولة بين العلماء ؟ وإلا فكيف كانت تقوم له الحجة عليهم في نصرة مذهبه والاستدلال على صحته ؟

إن من الغني عن البيان أن أحداً لا ينكر فضل الشافعي على علم أصول الفقه ، **ولكن هذا الفضـل لا يزيـد على كونه عبقرية الصياغة والتنظيم . فالشافعي لم يخترع** أصولا من عنده ، **ولم يرفع دليلا شرعياً إلى مرتبة في الحجية لم تكن له قبله ، وإنما جمع** بما أتيح له من سعة المعرفة ودقة التتبع ، وتنوع الثقافة الفقهية الناتجة عن لقاء فقهاء الأمصار والسماع منهم ومناظرتهم ، وبظروف تكوينه العلمي والفكري بوجه عام ، **جمع النظرية الإسلامية في استنباط الأحكام الشرعية في سياق واحد وعرضها عرضاً جميلا قوياً مقنعاً** جعل العلماء بعده ينسبون إليه وضع علم

الأصول لا على أنه موجده من العدم ، أو مخترعه من الوهم ، وإنما باعتباره أول من نسقه ورتبه وبوبه . **والمغالاة في دور الشافعي عند كولسون ـ ومن قبله عند جولدزيهر وشاخت ـ يترتب عليها إنكار وجود وحدة أصول للاستنباط مسلمة بين الفقهاء قبله ، ولو صح هذا ـ وهو غير صحيح ـ لترتب عليه استحالة تفاهم هؤلاء الفقهاء وتناظرهم وتبادلهم الرأي في أكثر من موطن ، وكل هذا كان واقعاً وهو** مدون في كتب الفقه والتفسير والتاريخ وغيرها ، وهو يشهد شهادة قاطعة أن هؤلاء الفقهاء عرفوا هذه الأصول ، واجتهدوا على أساسها ، واختلفوا في فهم نصوصها ، أو أساليب إعمالها ، لكنهم لم يغفلوا عنها ولم يجهلوا وجودها .

* * *

إن الجديد في بحوث كولسون حول السنة النبوية ، **قليل جداً** يتمثل في إقراره أن بعض أحاديث الأحكام المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا بد أنه قالها في مناسبات تشريعية معينة باعتباره المفسّر الأول للقرآن ، وبحكم سلطته السياسية والتشريعية في المدينة التي **اضطرته** لتناول المشكلات التي واجهها المجتمع . وفيما يرتبه على ذلك من أن « مادة أحاديث كثيرة ـ وبخاصة تلك التي تتناول مشكلات يتكرر ظهورها وتثيرها التشريعات القرآنية ـ قد تعبر حقيقة ـ في أقل تقدير ـ عما يقترب من حكم النبي الذي حفظه النقل الشفهي العام في أول الأمر ، **ولئن كانت هذه المقدمة الواقعية مقبولة فإنها ستقدم أساساً معقولا للنظر التاريخي** المتمثل في وجوب قبول كل حكم منسوب للنبي بصفة مبدئية على الأساس المقترح إلا إذا أمكن تقديم سبب ما يوجب إعتباره منحولا » [٤٧] ولا تبدو الجدّة في هذه الآراء إلا إذا قورنت بآراء السابقين لكولسون من كبار المستشرقين الذين عبّر **شاخت** عن موقفهم حين قرر أنه **« لا صحة لأي حديث منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم وأن أقدم ما بين أيدينا من أحاديث الأحكام لا يرجع إلا إلى سنة ١٠٠ هجرية ليس إلا »** [٤٨] .

وقيمة هذه الآراء ـ **الجديدة** ـ عند كولسون حول نسبة السنة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنها تفتح للمستشرقين وتلاميذهم ـ والأجيال القادمة منهم ـ باب البحث فيما صحت نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وما لم تصح نسبته إليه ، **وعندما تبدأ المدرسة الاستشراقية في ولوج هذا الباب فلن تجد منهجاً لتحقيق نسبة السنة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام أوثق ولا أدق من منهج علماء الحديث المسلمين** [٤٩] **وعندئذ لن يجرؤ الباحثون الغربيون على التسليم بما يقوله كولسون من أن « القدر الأعظم من المادة التشريعية المنسوبة إلى النبي منحولة وناتجة عن نسبة الآراء الفقهية إلى فترة سابقة على ظهورها »** [٥٠] **وسوف يتأكد**

بسلوك هذا السبيل في البحث أنه لا صحة للمزاعم القائلة بانتحال الأسانيد تأكيداً لمواقف فقهية أو آراء فردية وتأييداً لها ، تلك المزاعم التي لم يستطع كولسون على الرغم من تسليمه بصحة صدور سنن تشريعية كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، التخلص من ترديدها وتكرارها .

وهكذا نتبين أن منهج كولسون في التسليم المبدئي بصحة صدور أحاديث تشريعية ـ أو أحاديث أحكام ـ عن النبي صلى الله عليه وسلم **ليس إلا خطوة واحدة متقدمة عن منهج سابقيه من المستشرقين** ، وهو مع ذلك لم يتخلص من تأثير آرائهم في الحكم جزافا بتلفيق الأسانيد ووضعها لتأييد الآراء الفقهية ، **ولا زال العلم المحايد في انتظار منهج صحيح يتخذه الاستشراق للنظر في السند والمتن معاً على نحو ما فعل منذ قرون علماء مصطلح الحديث** ، عندئذ تتجرد بحوث المستشرقين في السنة من المجازفات غير المقبولة ، وتتخلص من النتائج التي لا يدل على صحتها دليل .

* * *

٧ ـ كولسون والنظام الجنائي الاسلامي :

استعرضنا في الصفحات السابقة آراء كولسون في المصدرين الأساسيين للنظام القانوني الإسلامي : القرآن والسنة [٥١] ، وبينا ما شاب هذه الآراء من تناقض واضطراب في مواضع كثيرة ، وما تضمنته من مواقف تعتبر جديدة في عالم الاستشراق بوجه عام والدراسات المتصلة منه بالفقه والشريعة الإسلامية بوجه خاص .

وقد رأينا أن **نأخذ مثالا** لآراء كولسون في التشريعات العملية الإسلامية **رأيه في النظام الجنائي الإسلامي** الذى ورد مبثوثاً في مواطن متفرقة من كتابه في تاريخ التشريع الإسلامي وكتابه عن **التعارض والتضاد في الفقه الإسلامي** ، وهذا الاختيار يقوم على أسباب متعددة أهمها أن **التهمة الظالمة** الموجهة إلى النظام القانوني الإسلامي والتي مقتضاها تخلفه في جانب التشريع الجنائي ، لا تزال تتردد **على ألسنة كثيرين من المثقفين وأقلامهم وقد رددها ـ دون تبصر ـ كولسون نفسه ، وأن عدم تطبيق الأحكام الجنائية الإسلامية** في أكثر بلاد الإسلام قريباً من قرن من الزمان **قد جعل كثيراً منها يكتنفه في** ـ أذهان الباحثين والمؤلفين ـ **غموض تجب إزالته بتجلية حقيقية هذا النظام** للناس ، **وأن التعقيبات التي جادبها قلم المترجم الدكتور محمد أحمد سراج** على كل موضع في كتاب كولسون **كانت أشد ما تكون اختصاراً في المواضع الخاصة بالنظام الجنائي الإسلامي** بحيث لا تكفي الإحالة إليها لتوضيح وجهة النظر الإسلامية كما كفت في غيرها من المواضع .

وخـلاصة آراء كولسون فيما يتعلق بالنظام الجنائي الإسلامي هي **أن الفقه الإسلامي لم يتناول من موضوعات القانون الجنائي سوى الحدود ، وأن جريمة القتل** تعالج أحكامها على أنها من موضوعات القانون الخاص ، **وجرائم الحدود** يغلب عليها كونها واجبات لله على الناس [٥٢] وأن **جريمة شرب الخمر** لم تنشأ إلا بعد العصر النبوي ، أما في التشريع القرآني فقد عولجت مثل علاج الربا ثم تحول شرب الخمر إلى جريمة وبقي الربا عقداً فاسداً [٥٣] **وأن القواعد الخاصة بالقصاص** هي قواعد خلقية وإن كان لها مضمون قانوني واضح [٥٤] **وأن الاثبات في المجال الجنائي كان يمكن أن يتم بأي أسلوب يراه الحاكم كفيلا بالكشف عن الجاني ، وأن الحاكم حر في غير مجـال الحدود تماما في تحديد التصرف الذي يمثل جريمة ووضع العقوبة لكل حالة على حدة** ، ومع ذلك فجمهور الفقهاء يرون أن عقوبة التعزير يجب أن تنحصر في السجن أو الجلد ، ومع أن التعزير يرمي إلى المنع من أي تصرف يخل باستقرار نظام الدولة فإن الحاكم كان يفرض أحياناً هذه العقوبة في قضايا ذات طابع مدني بحت ، فقد كان يقضي بتعزير المعتدي بالقتل أو الجرح إذا عفا عنه المجني عليه أو وليّه [٥٥] .

ونعالج فيما يلي كلا من هذه القضايا على حدة تحديداً لموضوعات البحث وتنظيماً لهـا ، مع تنبهنـا إلى أن طبيعـة الدراسة الحالية لا تحتمل التفصيل التام لأي من موضـوعـات هذه القضـايا ، ولا الاحاطة الكاملة بدقائقها ، وموضع ذلك هو الكتب المتخصصة في النظام الجنائي الإسلامي [٥٦] .

* * *

١/٧ : شمول النظام الجنائي الإسلامي :

إن **الأستـاذ كولسـون** يذهب إلى أن **القـانـون الجنـائي ، لم ينشأ في إطار الفقـه الإسـلامي باعتباره نظاما متكاملا** إذ أن هذا الفقه قد اقتصر على معالجة جرائم الحدود دون غيرها وهي جرائم تتصل بواجبات لله (سبحانه وتعالى) على الأفراد .

وهذا الرأي موضع نظر ، ذلك أن النصوص الجنائية في المصدرين الأولين للفقه الإسـلامي ـ بل للشريعة نفسها ـ القرآن والسنة قد عالجت أصول النظام الجنائي كافـة . وكـان هذا العـلاج ، في اتساق مع طريقة القرآن والسنة في التشريع ، **علاج الأصول والكليات** ، لا علاج الفروع الجزئية ولا الفروض النظرية . ثم حوت أصول الشريعة الدلالة على قواعد التفسير التي اتبعت في استنباط الأحكام فأمدت النصوص بفيض غير منقطع من القدرة على تلبية الحاجات التشريعية للأمة في المجال الجنائي وفي غيره من المجالات [٥٧] .

ثم إن جرائم الحدود لا تغطي جانباً واحداً من جوانب النشاط الإنساني ، وإنما تغطي جوانب متعددة هي **حفظ المال** (بالعقاب على السرقة والحرابة) ، **وحفظ الأعراض** (بالعقاب على الزنا) ، **وحفظ العقل** (عند الجمهور الذين يرون شرب الخمر من جرائم الحدود) ، **وحفظ الدين** (بالعقاب على الردة) ، **وحفظ الامن** في الطرق العامة (بالعقاب على الحرابة) **وحماية السمعة** (بالعقاب على القذف) ، **وحماية الدولة** (بالعقاب على البغي عند من يرون كف البغاة عقوبة وفعلهم جريمة من جرائم الحدود) [٥٨] .

وكل هذه الجرائم ورد **النص على الفعل** المجرم فيها ، **والعقوبة المقدرة له** ، بل **وطرق الاثبات** في بعضها ، في القرآن الكريم والسنة ، ولم يكن للفقه من عمل إلا تحليل النصوص وتفسيرها والدلالة على أسلوب تطبيقها ونطاقه ومجالات إعمالها .

ثم إن القرآن والسنة خارج مجال جرائم الحدود قد عالجا موضوعات جرائم الاعتداء على النفس بالقتل أو بما دون القتل من جرح وضرب وما إليه وأتى القرآن الكريم في هذا المجال بمبادىء القصاص والدية ، وأكملت السنة تشريع القرآن بتفصيل كثير من الأحكام ، وقام الفقه بدوره بعد ذلك تحليلا للنصوص وتأصيلا لها .

والقرآن الكريم أرسى القاعدة الأصلية التي يقوم عليها نظام التعزير ، وهو الباب المفتوح لتلبية النظام الجنائي للحاجات التشريعية للأمة في كل زمان ومكان ، **وبيّنت التطبيقات** النبوية كيفية إعمال هذا النظام ، وكان المجال الفقهي الأرحب للاجتهاد في أحكام النظام الجنائي هو مجال التعزير .

فإذا كانت أصول هذه الأحكام جميعاً ثابتة في القرآن والسنة وكتب الفقه والتفسير حافلة، بالتنبيه عليها وشرحها وتفصيل مجملها وتبيين أسرارها بالتنبيه، فكيف يقال إن النظام الجنائي الإسلامي لم ينشأ باعتباره نظاما متكاملا ، وأنه مثل على تخلف النظام القانوني الإسلامي في مجال القانون العام ؟ [٥٩] لا شك أن هذه المقولة تمثل تجاهلا واضحاً لأصول النظام الجنائي في القرآن والسنة ، ولجهود الفقهاء في المجال الجنائي على سواء .

أما كون جرائم الحدود يغلب عليها أنها واجبات على الناس لله سبحانه وتعالى ـ كما يظن الأستاذ كولسون ـ **فهو غير صحيح كذلك ويبدو انه أتي هنا من عبارة تتكرر في كتب الفقهاء مؤداها** أن العقاب على هذه الجرائم يجب حقاً لله تعالى . وقد نص الفقهاء على معنى هذه العبارة وعلى ما يترتب عليها من آثار قانونية .

فمعنى كون العقاب على جرائم الحدود يجب حقاً لله تعالى **أن المصلحة في توقيعه ترجع إلى مجموع الأمة** [٦٠] **والذي يترتب على ذلك من الناحية الموضوعية**

هو عدم جواز العفو عن عقوبة هذه الجرائم أو إسقاطها ، ومن الناحية الإجرائية أن تحريك الدعوى الجنائية في هذه الجرائم يرجع إلى الدولة (ويعبر الفقهاء عن ذلك بقولهم إن استيفاء العقوبة فيه إلى الإمام) وليس للمجنى عليه في هذه الجرائم أن يتدخل في مرحلة الدعوى الجنائية لا بتحريكها ولا بالادعاء فيها ، وإنما تتولى ذلك السلطة المختصة في الدولة دون غيرها (٦١) وهذا المعنى لا علاقة له بما فهمه الأستاذ كولسون من أن جرائم الحدود تمثل واجبات على الناس لله عز وجل .

* * *

٢/٧ : جرائم الاعتداء على النفس وقواعد القصاص في النظام الجنائي الإسلامي :

ليس من شك في أن جريمة القتل هي أخطر الجرائم التي عرفتها الإنسانية على الاطلاق ، ولذلك عرفت العقاب عليها جميع النظم القانونية منذ فجر التاريخ حتى اليوم ، فلم يخل تنظيم لجماعة إنسانية من تجريم القتل وتحديد العقاب عليه .

وتعاقب الشريعة الإسلامية على القتل **بالقصاص** ، وهو قتل القاتل . وتقرر قواعدها وإجماع فقهائها **القصاص أيضاً عقوبة أصلية لجرائم الاعتداء على الأشخاص التي لا تصل إلى درجة القتل** : كالضرب والجرح .

وكلمة القصاص في أصل اشتقاقها اللغوي من الفعل (قصّ) **تعني القطع واتباع الأثر ، والمساواة بين جانبي الشيء** ، ومن هنا جاء استعمالها للدلالة على إنزال عقاب بالجاني **مساو** لجنايته ، فإن قتل قتل ، وإن جرح جرح . فهو في الحالتين يقتص منه .

وفي استعمال الفقه الإسلامي يغلب لفظ القود على القصاص فيما دون النفس أي العقوبة في جرائم الضرب والجرح .

وقد سبق أن قلنا في موضع آخر إن أهم ما يجب أن تصرف العناية إليه في صدد دراسة القصاص في الشريعة الإسلامية هو **مدى اعتبار أفعال الاعتداء على الأشخاص بالقتل أو بالجرح جرائم بالمعنى الصحيح** : أي أفعال ينتج عنها نشوء حق للدولة في العقاب الذي توقعه السلطات العامة فيها بقصد منع الجريمة المستقبلية ، أو إصلاح الجاني أو زجره . أو اعتبارها أفعالا ضارة بمفهوم الفعل الضار في القانون المدني ، وهو الفعل الذي ينشأ عنه للمضرور حق في التعويض المساوى لما لحقه من ضرر يلتزم بأدائه له مرتكب الفعل الضار أو المسئول عنه (٦٢) .

وتبدوأهمية هذه المسألة إذا عرفنا أن الشريعة الإسلامية تجعل **لارادة المجني**

عليه ـ أو أوليائه ـ دوراً أساسياً في **منع توقيع العقاب على الجاني** ، وذلك بتقريرها **جواز العفو** عن القصاص من قبل المجني عليه ـ في جرائم الجرح والضرب ـ أو من قبل أوليائه ـ في جرائم القتل ـ **مقابل مبلغ** معين من المـــال يطلق عليه اصطلاحاً لفظ الدية .

* * *

١/٢/٧ : حق الدولة في العقاب وإرادة المجني عليه في جرائم القصاص :

العقاب بإرادة المجني عليه في نطاق القانون الجنائي **أمر مخالف للأصل** في الأفعال المعتبرة جرائم ، إذ الأصل فيها نشوء حق الدولة في العقاب بمجرد ارتكاب الجريمة ، سواء أرضي المجني عليه بنتيجتها أم لم يرض ، عفا عن الجاني أم لم يعف . وإذا كانت **النظم الجنائية الحديثة تجعل لارادة المجني عليه ـ أو من هو في حكم المجني عليه ـ دوراً معيناً في طلب توقيع العقاب أو منع تنفيذه في نطاق محدود** ، وفي عدد معين من الجرائم ـ فانها تراعي في ذلك اعتبارات خاصة تملي على المشرع الخروج عن الأصل المقرر من وجوب استيفاء الدولة دائماً لحقها في العقاب .

ومنع

أما الفعل الضار ـ أو الخطأ المدني ـ فإن المرجع فيه إلى إرادة المضرور : إن شاء طالب بتعويض عن الضرر الذي أصابه ، وإن شاء ترك استيفاء حقه في التعويض . ولا معقب عليه في ذلك من سلطات الدولة ، وليس لها التدخل فيما أراد من استيفاء حقه أو النزول عنه .

فإلى أي من نوعي السلوك ـ الجريمة أو الفعل الضار ـ تنتمي أفعال الاعتداء على الحياة بالقتل أو الاعتداء على الأشخاص بالجرح أو الضرب ؟

إن الأثر المترتب على جرائم الاعتداء على الأشخاص في الشريعة الإسلامية قد يكون صدور الحكم بالقصاص ، أو بدفع الدية إلى المجني عليه أو أوليائه . والقصاص بدوره ينقسم إلى قصاص في النفس (قتل القاتل) وقصاص فيما دون النفس (إحداث جرح أو ألم بالجاني مساو لما أحدثه بالمجني عليه) أما الدية فهي مبلغ معين من المـــال يدفع إلى أولياء القتيل مقابل نزولهم عن الحق في القصاص . أو يدفع للمجني عليه مقابل نزوله عن الحق في القصاص لما أصابه من اعتداء .

كل ذلك في القتل والجرح **العمديين** ، أما القتل الخطأ والاصابة الخطأ فجزاؤهما في الشريعـة الإسـلاميـة الدية والكفارة والدية واحدة في النوعين من القتل من حيث مقدارها ، ومن حيث القواعد الشرعية والفقهية التي تحكمها بصفة عامة .

وقـد أورد القرآن الكريم النص على القتل العمد ، وعلى عقوبة القتل الخطأ . فيقول الله عز وجل في شأن عقوبة القتل العمد : **(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحر ، والعبد بالعبد ، والأنثى بالأنثى ، فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتـدى بعد ذلك فله عذاب أليم . ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون)** [سورة البقرة : ١٧٨ ـ ١٧٩] .

ويقول الله تعالى في شأن القتل خطأ : **(وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ، ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدّقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثـاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله ، وكان الله عليماً حكيما)** [سورة النساء : ٩٢] .

وقد جمع الفقهاء بين هذين النصين ليخلصوا إلى أنه لا قصاص في القتل خطأ ، وإنما تجب فيه الدية والكفارة . أما القتل العمد فإنه ينشأ عنه حق في القصاص ، وهو يعني هنـا قتل القاتل . أو بتعبير آخر توقيع عقوبة الإعدام ـ قصاصا ـ على مرتكب جريمة القتل

ولا تجب الدية في القتل العمد إلا في حالة واحدة هي حالة نزول أولياء المجني عليه عن حقهم في طلب اقتضاء القصاص مقابل حصولهم على الدية . وفي القتل الخطأ تجب الدية والكفارة على النحو الذي نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى : **(وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً الا خطأ ... الآية)** [سورة النساء : ٩٢] .

ولم تحدد نصوص القرآن الكريم مقدار الدية ، وإنما تكفلت بذلك السنة النبوية حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألا إن في قتيل الخطأ شبه العمد ، ما كان بالسوط والعصا ، مائة من الإبل : منها أربعون في بطونها أولادها » [٦٣] .

وفي حديث آخـر عن رسـول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب إلى أهل اليمن « في النفس الدية مائة من الإبل » [٦٤] وهذا النص يحدد دية القتيل العمد إذا رضي الأولياء بالعفو عن القصاص وقبلوا الدية .

وإذا كان الأصـل في الـديـة تقديرها بمائة من الإبل ، فإن الأرجح آراء الفقهاء جواز أدائها بمبلغ من المال يساوي قيمة هذا العدد من الإبل، أو بأية سلعة يتعامل بها الناس في مجتمع معين .

وفي الاعتداء على النفس بما دون القتل تجب الدية كاملة في بعض أعضاء الجسد كالعينين والشفتين والأنف ، ويجب مقدار محدد منها في أعضاء أخرى ، إما استناداً إلى نص الخطاب الذي كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل اليمن حين بعث إليهم عمرو بن حزم وإما بالاجتهاد إذا لم يكن ثمة نص مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم (٦٥) .

* * *

٢/٢/٧ : الاعتداء على الأشخاص ليس مجرد خطأ مدني :

وقد سبق الأستاذ كولسون آخرون من المستشرقين في الذهاب إلى أن النظرة إلى كيفية معالجة القصاص والدية وأحكامهما في كتب الفقه الإسلامي توحي بأن القتل يعالج في نظر هذا الفقه باعتباره عملا ضاراً ، أو خطأ مدنياً Tort أكثر مما يعالج باعتباره جريمة أو فعلا مستوجباً للعقاب Crime (٦٦) .

والتمييز بين الجريمة والفعل الضار يبدو ـ بصفة أساسية ـ في الهدف الذي يرمي إليه اتخاذ الاجراءات القضائية : فكلما كان الهدف من الاجراءات القضائية تعويض من أصابه الضرر نتيجة خطأ ارتكبه آخر كنا بصدد مسئولية مدنية عن الفعل الضار ، وكلما كنا بصدد إجراء قضائي يرمي إلى أن تقتضي الدولة حقها في العقاب ، من شخص خالف القانون دون نظر إلى من أصابه الفعل المخالف للقانون بالضرر ـ كنا بصدد فعل يعدّه القانون جريمة والمسئولية عنه مسئولية جنائية .

وليس من شأن للمجني عليه بتنفيذ الحكم الصادر بالعقوبة في حالة المسئولية الجنائية ، وهو لا يفيد منه فائدة مادية . على حين يتم لمصلحته تنفيذ الحكم الصادر بالتعويض في حالة المسئولية المدنية ، فيفيد من ذلك إصلاحاً للضرر الذي ألحقه به الخطأ المدني .

وقد يتضمن الحكم الجنائي الحكم بتعويض مدني للمجني عليه في الجريمة ، ومع ذلك فإنه يتعين أن نميز بين التعويض المدني هنا ، والتعويض المدني في حالة الفعل الضار : فالتعويض المدني الذي يقضى به لمن أصابته الجريمة بضرر ما يقضى به دائماً بالاضافة إلى العقوبة الجنائية ، ولا يجوز في حالة الضرر الناشيء عن الجريمة أن يكون هدف الاجراءات القضائية هو تعويض المجني عليه فحسب ، وإنما يكون ذلك في حالة المسئولية المدنية عن الفعل الضار .

فإذا نظرنا إلى أحكام القصاص والدية ـ على ضوء ما تقدم ـ فإننا نجد أن **المجني عليه في جرائم القصاص والدية** ـ أو أولياءه في حالة القتل ـ تثبت له ثلاثة

حقوق : أن يطلب توقيع القصاص على الجاني ، أو أن ينزل عن الحق في طلب توقيع القصاص ويطلب الدية ، أو أن يعفو عن القصاص والدية (إذا صح أن نسمى هذا الأخير حقاً بالمعنى الفني) .

وفيما يتعلق بالحق في طلب القصاص يذهب الرأي السائد في الفقه الإسلامي إلى أن ذلك لأولياء المجني عليه في جريمة القتل ، وللمجني عليه نفسه في جرائم الجرح . وأن المجني عليه – أو وليه – إذا كان قادراً على استيفاء القصاص بلا حيف فلا يجوز أن يحال بينه وبين ذلك .

ويستند هذا الرأي إلى تفسير قوله تعالى : **(ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا)** [سورة الإسراء : ٣٣] ففسر جمهور الفقهاء كلمة « السلطان » التي وردت في نص هذه الآية الكريمة على أنها تعني حق المجني عليه أو وليه في تنفيذ القصاص . ولا شك أن هذا التفسير يجعل نظام القصاص أقرب إلى نظام الانتقام الفردي والعقوبة الخاصة التي عرفتها الشرائع القديمة ، منه إلى نظام الجريمة والعقوبة الذي أقرته الشريعة الإسلامية والمستقر في النظم الجنائية المعاصرة .

ولكن هذا التفسير المشار إليه ليس هو التفسير الوحيد ، فضلا عن أنه ليس – في نظرنا – التفسير السديد : فقد ذهب القرطبي والرازي إلى أن السلطان المشار إليه في هذه الآية هو حق « طلب » تنفيذ القصاص ، وليس حق تنفيذ القصاص ، ورأوا أن تنفيذ القصاص من سلطة الحاكم أو القاضي وليس من سلطة المجني عليه أو وليه [٦٧] .

بل لقد ذهب بعض المفسرين إلى أن قوله تعالى : « فلا يسرف في القتل » موجه إلى ولي المقتول ليمنعه من قتل القاتل الذي هو من اختصاص الحاكم [٦٨] .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأمر بالقصاص موجه إلى الأمة كلها : **(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ...)** وأن الواجبات في النظام القانوني الإسلامي : منها الفردي الذي يمكن كل إنسان وحده أن يقوم به كفروض العبادات وما إليها ، ومنها الجماعي الذي يجب أن يقوم به **ممثلون عن الجماعة** كتنفيذ العقوبات وحماية الثغور ، وأن القصاص من هذا القسم [٦٩] ، **يتبين لنا أن القول بحق المجني عليه أو وليه في تنفيذ القصاص بنفسه قول غير صحيح** . وأخذا بما قدمنا فإن **الباحثين المعاصرين** يؤيدون القول بأن **تنفيذ أحكام القصاص إنما هو من شأن السلطة المختصة بتنفيذ الأحكام الجنائية بوجه عام** : فشأن القصاص ، شأن العقوبات الأخرى يصدر بها حكم القضاء ، ثم تتولى سلطات التنفيذ تنفيذها [٧٠] .

وفيما يتعلق بحق المجني عليه أو وليه في النزول عن القصاص مقابل حصولهم على الدية من الجاني ، فإنه هنا تبدو فكرة التعويض المدني بصورة واضحة : ذلك أن الدية ـ في حقيقتها ـ تعويض يدفعه الجاني إلى المجني عليه أو أوليائه مقابل ما نتج عن إعتدائه من ضرر . وليس أدل على صحة ذلك من جواز الاتفاق على الدية خارج مجلس القضاء ، وعلى مبلغ من المـــال أكبر من المبلغ المقرر أصلا دية للنفس أو للجرح .

أما فيما يتعلق **بحق** المجني عليه ـ أو أوليائه ـ في **العفو عن القصاص بغير مقابل** ـ دون طلب الدية ـ فإن الفعل هنا ـ الاعتداء على النفس أو الجسم ـ يبدو كأنه ذو طبيعة مدنية بحتة ، **إذ يقرر الرأي الغالب في الفقه الإسلامي أنه لا يجوز توقيع عقوبة ما على الجاني في هذه الحالة** ، غير أن مذهب **الإمام مالك** يجيز توقيع عقوبة تعزيرية على الجاني جزاء تعديه ، وليس ذلك في حالة العفو فقط ، بل في كل حالة امتنع فيها القصاص ، وعندنا أن هذا هو الرأي الجدير بالتأييد لاتفاقه مع طبيعة الاعتداء باعتباره جريمة توجب عقاب مرتكبها ، وباعتبار عفو المجنى عليه أو وليه عن الجاني لا ينصرف إلا إلى ما يعود نفعه إليه من التعويض (الدية) ، أما العقوبة فلا يؤثر العفو فيها (من حيث المبدأ) وإن أثر العفو في إبدالها من حيث نوعها ، فتوقع عقوبة تعزيرية بدلا من عقوبة القصاص .

ومن هنــا نستـطيع أن نقول : إن **أحكام القصاص والدية** في الفقه الجنائي الإسلامي أحكام **ذات طبيعة مزدوجة** ، تبدو في بعض أجزائها فكرة المسئولية الجنائية البحتة ، ويظهر القصاص كعقوبة واجبة جزاء لجريمة مرتكبة . وتبدو في بعضها الآخر فكرة المسئولية المدنية بما تستوجب من تعويض المضرور عن الضرر الذي ألحقه به خطأ الغـير أو فعله الضـار . وليس صحيحـاً ـ في نظـرنا ـ الرأي الذي يذهب إلى اعتبار الدية عقـوبـة في كل حالة ـ بالإضافة إلى كونها تعويضاً للمجني عليه ـ تأسيساً على تحديدها بنصوص الشريعة ، لأن من المتفق عليه أن المجني عليه أو أولياءه يمكنهم التصالح مع الجـاني بغـير تقاض، ولو بعد رفع الدعوى، على أكثر من الدية أو أقل منها ـ كما قدمنا ـ ولأن العقـوبـة المـالية ـ الغرامة أو المصادرة ـ تعود المصلحة في توقيعها إلى الدولة التي يؤول إليها المال المحكوم به على سبيل الغرامة أو المصادرة وذلك غير قائم في خصوص الدية .

* * *

٣/٢/٧ : التشريعات الحديثة وتعويض المجني عليهم في جرائم الأشـخاص :

ومن الجدير بالذكر أن **بعض النظم الجنائية المعاصرة** قد أخذت نحو الاتجاه إلى **تقـريـر تعـويض للمصابين في جرائم الأشخاص ، ولأسر المجني**

عليهم في جرائم القتل . ويعدّ هذا التطور أحدث ما قررته النظم الجنائية المعاصرة في شأن معالجة جرائم الاعتداء على الأشخاص (٧١) .

وقد انشيء في إنجلترا مجلس لتعويض المجني عليهم في جرائم العنف منذ سنة ١٩٦١ م ، ويدفع المجلس تعويضات محددة إلى المجني عليهم في هذه الجرائم بناء على طلب يقدمه المجني عليه . والمجلس مكون من ثمانية من القانونيين ذوى الخبرة في تقدير التعويض . وتتولى الدولة دفع التعويضات التي يقررها المجلس . وقد أنشأت هذا المجلس وزارة الداخلية في إنجلترا في يونية ١٩٦١ م .

وفي سنة ١٩٦٤ م أصدرت **حكومة نيوزيلندة** قانوناً لتعويض المجني عليهم في جرائم العنف ، وصدرت قوانين مماثلة في عدد من **الولايات المتحدة الأمريكية** (٧٢) .

وهكذا فإن **ما بدا غريباً** من مسلك الشريعة الإسلامية لبعض الباحثين الغربيين **أصبح الآن هو مقصد المشرعين الغربيين** أنفسهم ، بل أصبح ـ بصورة فيها بعض الاختلاف ـ مقرراً في النظم الجنائية الغربية ذاتها ، **فهل يقولون إن هذه القوانين أصبحت تعالج جرائم الاعتداء على الأشخاص باعتبارها خطأ مدنياً** ؟ وهل يصح قول قائل عن عقوبات جرائم العنف إنها توقع في قضايا ذات طابع مدني بحت ، كما يقول كولسون عن عقوبة التعزير في حالة العفو عن القصاص ؟

وبهذا البيان الموجز كل الايجاز يتبين للقارىء أن **الاستاذ كولسون قد وقع في خطأ** حين قرر أن جريمة القتل تعدّ من قبيل الخطأ المدني ، وأنها تعالج في إطار القواعد المدنية ، **وحين قرر أيضاً أن قواعد القصاص قواعد ذات مضمون خلقي** ، فالمضمون القانوني واضح كل الوضوح فيما أوجزناه آنفاً .

* * *

٣/٧ : جريمة شرب الخمر وعقوبتها في القران والسنة :

حرم القرآن الخمر ـ كما قدمنا ـ تحريماً **قاطعا** . ولكن هذا التحريم لم ينزل دفعة واحدة ، وإنما ذكرت الخمر أول ما ذكرت في القرآن في سورة مكية مفرّقا بينها وبين الطيب من الرزق ، فقال الله تعالى : (**ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ، إن في ذلك لآية لقوم يعقلون**) [سورة النحل : ٦٧] ، والسكر الخمر ، وفي النص إلماح إلى الفرق بين الخمر وبين الرزق الحسن وإلى أنها ليست رزقا حسنا . وفي ذلك توطئة لما نزل بعد هذه الآية من الآيات ، تدرجا في طريق التشريع حتى وصلت إلى النص القاطع فيه . فقد تلت هذه الآية ، آية سورة البقرة وفيها

يقول الله تعالى : (**يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**) [سورة البقرة : ٢١٩] ، ثم أعقب هذه الآية قول الله تعالى : (**يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون**) [سورة النساء : ٤٣] فتأول قوم هاتين الآيتين ، وتركها بعضهم في حالة الصلاة ، وأقلع عنها آخرون لغلبة الضرر فيها على النفع . ولما هدأت نفوس القوم ، واطمأنت قلوبهم بالإيمان ، ومهد الطريق بهذه الآيات الثلاث للحكم الأخير ، حتى رُوي أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يقول في دعائه : « اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا » . نزل قول الله تعالى : (**فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون**) [سورة المائدة : ٩٠-٩١] فكان جواب الصحابة رضي الله عنهم : **انتهينا يا رب ، انتهينا يا رب . وكان أحدهم تبلغه الآية وقد شرب نصف كأس بيده فيريق النصف الآخر امتثالا لأمر الله عز وجل .**

فهذه هي الآيات الأربع في القرآن الكريم ، عن شرب الخمر ، وواضح من نصوصها أنها ليس فيها أية إشارة - فضلا عن تقرير أوتقدير للعقوبة الدنيوية - على شرب الخمر .

وقد تظاهرت على التحريم ، مع هذه الآيات القرآنية ، أحاديث نبوية شريفة ، وفي بعض هذه الأحاديث جاء ذكر توقيع رسول الله صلى الله عليه وسلم عقوبة على شارب الخمر ، وجاء في بعضها الآخر أمره بهذه العقوبة .

فيروي البخاري وأحمد وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتي برجل قد شرب الخمر . فقال اضربوه . قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده ، والضارب بنعله ، والضارب بثوبه ، فلما انصرف **قال بعض القوم أخزاك الله . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقولوا هكذا ، لا تعينوا عليه الشيطان** (٧٣) **. فالرسول صلى الله عليه وسلم هنا ينهى عن لوم شارب الخمر بعد توقيع العقوبة عليه وعن الدعاء عليه بالخزي لئلا يشعر باحتقار المجتمع المسلم له فيتمادى من ثم - باغواء الشيطان - في عصيان الله ورسوله .**

وفي رواية أخرى صحيحة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه بعد أن ضربوا شارب الخمر (بكّتوه) . ويبدو - والله أعلم - أن هذه الحادثة غير الحادثة الأولى ، وأن اختلاف الحكم جاء نتيجة اختلاف أحوال الجناة ، وما يُحتاج إلى ردع كل جان به من أنواع العقاب . وفي حديث آخر عن أبي داود أن رسول الله حثا في وجه شارب الخمر - بعد ضربه - التراب (٧٤) .

وحثو التراب ـ على سبيل العقوبة ـ إنما جاء في هذه الحالة ـ فيما يبدو ـ من باب اختلاف العقوبة باختلاف أحوال الجناة . وكذلك سار الحال في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم . يأمر بضرب شارب الخمر . فيضرب بما حضر من نعال ، وثياب ، وجريد ، وبأيدي الحاضرين . وطورا يحثو في وجه شارب الخمر التراب ، وطورا يأمر بتبكيته .

ومن هذه النصوص يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه هو **أول من عاقب على شرب الخمر** ، وأن اعتبار هذا الفعل جريمة لم يكن تطورا قد حدث في عصر متأخر كما يعتقد الأستاذ كولسون .

ونضيف إلى ذلك هنا ، أنه في كل الأمور التي نص القرآن على تحريمها يجوز فرض عقوبة تعزيرية وتوقيعها متى رأت السلطات المختصة في الدولة ملاءمة فرض مثل هذه العقوبة . ولا يقال إن في هذا مخالفة للتشريع الإسلامي الذي نص مصدره الأول ـ القرآن ـ على التحريم فقط .ذلك أن **الفارق المعروف في النظم القانونية الوضعية بين التجريم والتحريم غير معروف في الشريعة الإسلامية** . فالتحريم في القوانين الوضعية أمر ديني أو هو حكم ديني ، لا علاقة له بالتكييف القانوني للفعل ومدى اعتباره جريمة أو فعلا مباحا . وحين يتفق حكم الدين وحكم القانون ، أي حين يجرّم القانون فعلا حرّمه الدين ، فإن العقاب عليه ، والأمر بالكف عنه لا يأتيان نتيجة لحكم الدين فيه . وإنما ينفذان باعتبارهما حكم القانون . وقد يكون هذا الاتفاق من قبيل التوافق الذي تولده المصادفة البحتة . وقد يكون ـ في بعض الحالات ـ نتيجة تأثر القانون بالدين واستمداده بعض أحكامه من مصدر ديني .

أما في ظل الشريعة الإسلامية ، فإن كل فعل أو ترك محرم يعتبر جريمة لمجرد هذا التحريم . فإن **اقترن** التحريم بتحديد عقوبة لهذا الفعل أو الترك المحرم ، فنحن بصدد جريمة من جرائم **الحدود** التي قدرها الشارع . وإن **أغفل** تحديد العقوبة على الفعل أو الترك المحرم ، فنحن بصدد جريمة من الجرائم **التعزيرية** التي تعرّف عقوباتها بأنها عقوبات غير مقدرة لكل معصية ليس فيها حد مقدر ولا كفارة ولا حق لمخلوق على نحو ما قدمنا في صدر هذه الدراسة .

وهكذا فقد جانب التوفيق الأستاذ كولسون فيما قرره بشأن شرب الخمر ، كما جانبه في شأن أحكام القتل والقصاص .

* * *

٤/٧ : طبيعة قواعد الاثبات الجنائي في النظام القانوني الاسلامي :

في الوقت الذي يقرر فيه الأستاذ كولسون ما نقلناه عنه آنفاً من أن الإثبات في المجال الجنائي كان يتم **بأي أسلوب يراه الحاكم** كفيلا بالكشف عن الجاني ، فإننا نجده يقرر في **موضع آخر** أن قواعد الإثبات في النظام القانوني بوجه عام قد **اتسمت بأنها تهدف إلى إثبات صحة الإدعاءات في صورها المختلفة بدرجة كبيرة من اليقين** (٧٣) .

وطرق الإثبات في النظام القانوني الإسلامي واحدة في المواد الجنائية وغير الجنائية أهمها **الشهادة والاقرار وعلم القاضي** (على خلاف فيه) **والقرائن** بأنواعها المختلفة .

والوسيلة المقررة لإثبات معظم الجرائم في الفقه الجنائي الإسلامي هي **شهادة شاهدين عدلين** . وفي جرائم الحدود تطبق هذه القاعدة في إثبات جرائم القذف والحرابة والسرقة ، ويشترط لإثبات **الزنا** بالشهادة أن يشهد عليه **أربعة رجال عدول** ، ويشترط ثبوت جرائم التعزير الخطيرة **بشهادة رجلين** كذلك . وبشهادة رجلين عدلين يثبت حق القصاص في النفس (جريمة القتل) وفيما دون النفس (جريمة الجرح أو الضرب) . هذا هو الموقف الفقهي بوجه عام .

وقد اهتم الفقهاء في شأن **الشهادة بالبحث في شروطها ونصابها وتحملها وأدائها ، ومتى تقبل ، ومتى ترد** . على أن أهم البحوث المتعلقة بالشهادة ـ في نظرنا ـ هو بحث **اشتراط العدالة** في الشهود . إذ لا يقبل في النظام القضائي الإسلامي إلا شهادة (العدل) . وتردّ شهادة من لم يثبت له هذا الوصف ، أو من ثبت له خلافه .

والأصل في اشتراط العدالة في الشهود هو قول الله تعالى : (**وأشهدوا ذوي عدل منكم**) [سورة الطلاق : ٢] . وقوله عز وجل : (**يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم**) [سورة المائدة : ١٠٦] .

ويعدّ المسلم عدلا ـ عند الأحناف والمالكية والشافعية ـ إذا عرف عنه **إتيان المأمورات واجتناب المنهيات** ، ويضيف الحنابلة وبعض الشافعية إلى ذلك ما يسمونه « **استعمال المروءة** » وهو تجنب كل سلوك يخل باحترام الإنسان ووقاره وتقدير الناس له . ونازع في هذا الشرط جمهور الفقهاء ورده بشدته المعروفة ابن حزم في المحلى (٧٤) .

وإن القرآن الكريم كما اشترط العدالة في الشهود ، وصفهم في آية أخرى بأنهم **المرضيون لدى المؤمنين** دون أن يشترط فيهم العدالة . وذلك في قوله تعالى : (**فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء**) [سورة البقرة : ٢٨٢] ، **والجمع بين الآيات يقتضي أن نقول** : **إن الشاهد العدل هو من ارتضيت شهادته وفق الأعراف والعادات السائدة في المكان والزمان الذي تتم فيه الشهادة** .

ولا شك أن هنــاك أمــوراً أســاسية لا يقبلها المجتمع المسلم ، ولا يرتضي شهادة من يفعلها أيا ما كانت ظروف الواقع والزمان والمكان وهناك من الشروط التي اشترطها الفقهاء لثبوت عدالة الشاهد ما قد يختلف النظر إليه باختلاف الزمان والمكان أو العرف السائد فيهما ولعل قول الله تعالى : (**ممن ترضون من الشهداء**) يشير إلى هذه المعاني . فالفقهاء ـ في بعض المذاهب ـ مثلا يشترطون لقبول الشهادة **ألا يكون الشاهد ممن يأكل في الطريق العام ، ولا ممن يسير عارى الرأس** ، ومثل ذلك مما تختلف فيــه عادات النــاس وأعــرافهم، ومن ثم تحكم فيــه قاعــدة «الــرضا بالشهادة». ويمكننا لذلك أن نقول : إنه فيما عدا ماورد فيه نص خاص بردّ الشهادة فإن **العدل من المسلمين هو من قبل جمهور المسلمين في مجتمعه شهادته** .

وإذا شهـد لدى القــاضى بإثبــات شيء أونفيه شاهدان عدلان كان على القاضي ـ بحسب الأصــل ـ أن يحكم بمــا شهدا به . وسواء في ذلك أن يكون المشهود عليه عقوبة وجبت لارتكــاب جريمــة من جرائم الحــدود أو التعــزيــر أو القصــاص ، يكون حقاً ثبت لشخص من الأشخــاص . اللّهم إلا أن يكــون المشهــود عليــه هوجريمة الزنا ، فعندئذ لا يثبت الفعــل المجــرّم ـ وفق الــرأي السائد ـ **إلا بشهادة أربعة شهود عدول** . وذلك تضييقــاً من الشــارع سبحــانــه لنطاق إثبات هذه الجريمة ومبالغة في الاحتياط في هذا الإثبات للأسباب المبينة في موضعها من كتب الفقه وكتب أحكام القضاء .

وليس هنا موضع تفصيل باقي أحكام الشهادة وأحكام الاقرار وأحكام القضاء بنــاء على علم القاضى والحكم بالقرائن ، فإن ذلك يخرج بنا من نطاق البحث ، ولكن **الناظر المحقق في مواضع هذه البحوث من كتب الفقه الإسلامي يتبين بيقين أن القاضي أو الحاكم ليس مطلق اليد في اختيار وسيلة الإثبات التي يريد** ، وإنما عليه أن يتثبت من نسبــة الجــريمة إلى المتهم بارتكابها**بالطرق المشروعة لهذا التثبت** ، ولا يجوز له أن يقضي بالإدانة ما لم تثبت نسبة الجريمة إلى المتهم ، ولا يجوز له متى ثبتت هذه النسبة أن يقضى بالبراءة ، فقواعد الإثبات الجنائي الإسلامية كما ترمي إلى إثبات براءة البريء ترمي في الوقت نفسه إلى إثبات إدانة المجرم ، ولا فرق بين الموقفين إذ المطلوب فيهمــا هو الحق الــذي تثبتــه الأدلة لا سواه . وإذ **البينة (وهو المصطلح**

الفقهي لدليل الإثبات) اسم لما يبيّن الحق ويظهره ، فإذا تبيّن الحق وظهر للقاضي لم يكن له إلا أن يقضى به .

وهكذا لا نستطيع أن نقبل مقولة الأستاذ كولسون إن الحاكم يتخذ في المواد الجنـائيــة أيــة طريقة يراها من طرق الإثبات ، فالصحيح شرعاً أنه يقضي بما تثبته البينات التي أجازها الشرع ، لا بما يشاء هو أن يقضي به .

* * *

١/٥/٧ : قاعدة وجوب النص على الجرائم والعقوبات في النظام الجنائي الإسلامي :

أولاهمـا قضيــة مدى التزام النظام الجنائي الإسلامي بقاعدة أنه لاجريمة ولا عقـوبـة بغـيرنص، وثانيتهما قضية مدى حرية السلطة المختصة في الدولة في إنشاء الجرائم التعزيرية وتحديد العقوبة المناسبة لها .

ونناقش فيما يلي كل واحدة من هاتين القضيتين :

* * *

١/٥/٧ : قاعدة وجوب النص على الجرائم والعقوبات في النظام الجنائي الإسلامي :

ليس في نصوص القرآن أو السنة نص واضح الدلالة على العمل بهذه القاعدة في مجال التشريع الجنائي . وبعبارة أخرى فإنه ليس هناك نص بعينه يفيد الأخذ بهذه القـاعدة في التشريع الجنائي الإسلامي . ومع ذلك فإن استنتاج القاعدة من بعض نصوص القرآن والسنة ، ومن بعض القواعد الأصولية ، استنتاجا سائغا ، أمر غير عسير .

فأمـا آيـات القرآن الكريم فمنها قوله تعالى : (**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**) [سورة الإسراء : ١٥] وقوله تعالى (**وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا**) [سورة القصص : ٥٩] وقوله تعالى : (**قل للذين كفـروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**) [سورة الأنفال : ٣٨] وقوله تعالى بعد تحريم بعض صور السلوك (**الا ما قد سلف**) [سورة النساء : ٢٢ ـ ٢٣] ، وقوله تعالى : (**عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه**) [سورة المائدة : ٩٥] .

وأمـا أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تقرر تطبيقات لهذه القاعدة

فمنها قوله في حجة الوداع (**ألا وإن دم الجاهلية موضوع وأول دم أبدأ به دم الحارث بن عبد المطلب وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب**) وهذا الحديث النبوي ، مع الآيات القرآنية التي قدمنا بعضها تفيد بمجموعها أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو أن استحقاق العقاب متوقف على سبق الانذار به . وأن من يرتكب فعلا ما أو يسلك سلوكا ما لا يعاقب على هذا الفعل أو السلوك إلا إذا كان قد سبقه نص تشريعي يوجب ذلك العقاب .

ومن هذه الآيات والأحاديث استخرج الفقهاء القاعدتين الأصوليتين اللتين تفيدان مضمون قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة بغير نص) : **قاعدة** أنه لا تكليف قبل ورود الشرع . **وقاعدة** أن الأصل في الأشياء الاباحة وتطبيق هاتين القاعدتين في مجال الفقه الجنائي يعني حظر العقاب على صور السلوك التى لم يرد نص بتجريمها . وقصر العقاب على صور السلوك المجرّمة على حالات ارتكابها التي تقع بعد ورود النص القاضي بالتجريم .

ولا شك في أن جرائم الحدود والقصاص قد تقررت كلها في التشريع الجنائي بنصوص خاصة بكل جريمة ، ومحددة للعقاب عليها في القرآن والسنة .

أما جرائم التعزير (وهي المعاصى التي لا حد فيها ولا كفارة) فإن الأصل فيها أن ينص على الجريمة دون العقوبة ، التي يترك أمرها للسلطة المختصة في الدولة تفرضها إن كانت هي السلطة التشريعية ، وتوقعها إن كانت السلطة القضائية ، في إطار العقوبات المسموح بتوقيعها في الشريعة الإسلامية .

ومن هنا يتبين أن تطبيق قاعدة لا جريمة ولا عقوبة بغير نص يتم في الفقه الجنائي الإسلامي **في أحد إطارين** : إطار ثابت في جرائم الحدود والقصاص ، حيث يأتي النص محدداً للفعل المجرّم وللعقوبة المقررة له . وإطار مرن في جرائم التعزير حيث تبين النصوص الأفعال التي تعتبر - أو يمكن أن تعتبر - جرائم تعزيرية وتترك تحديد العقاب فيها للسلطة المختصة بذلك في الدولة الإسلامية تراعى في تقريره وتوقيعه ظروف الزمان والمكان وشخص الجاني .

وإذا صح ذلك كله - وهو صحيح - فإنه يتبين مدى مجانبة الصواب في الرأي القائل : إن قاعدة لا جريمة ولا عقوبة بغير نص قاعدة لا تعرفها الشريعة الإسلامية ، وإن الحاكم حرّ في إطار التعزير في إنشاء الجرائم والعقوبات ، وذلك ما تزيده تفصيلا الفقرة التالية .

* * *

٢/٥/٧ : سلطة التجريم في ظل نظام التعزير :

عَرَّفنا فيما سبق نظام التعزير بأنه نظام عقابي يوفر عقاباً لكل معصية لا حد فيها ولا كفارة . سواء أكانت هذه المعصية اعتداء على حق لله تعالى ـ أي من الحقوق العامة ـ أم اعتـداء على حق لأحد الأفراد . وبعض هذه المعاصي منصوص عليها في القرآن والسنة ، وعلى الرغم من أن هذه المعاصى المنصوص عليها غير مجموعة ـ وما كان لها أن تجمع ـ في مكان واحد من كتاب الله أو سنة نبيه فإن استقراءها وحصرها من نصوص آيات الأحكام وأحاديثها أمر غير عسير .

غير أنـه حتى لو **استقـرئت** هذه المعـاصي **وجمعت** ، ودونت في نصوص محددة ، كما طالب بعض الباحثين ، **فإن ذلك غير كاف** في حصر جميع الأفعال التي تعتبر معاصي لتعارضها مع مصلحة الجماعة أو لتضمنها اعتداء على مصلحة الأفراد ، **خاصة وهذه المصالح متغيرة** بتغير الزمان والمكان ، ومن المقرر في أصول الفقه وجوب تغيير الأحكام التي تبنى على مصالح معينة كلما تغيرت هذه المصالح .

والمصـالح الأسـاسيـة التي تقررها الشريعة الإسلامية ، والتي لأجلها أنزلت الأحكام أصلا ، متعلقة بالأمور الخمسة الآتية :

حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمـال . ويعتبر ذلك هو الهدف النهائي للأحكام الشرعية كافة ، لذلك كان ـ برغم عدم ورود نص صريح مقرر له ـ محل اتفاق الفقهاء على اختلاف مدارسهم الفقهية والفكرية .

والتكليف الأسـاسي الـذي تدور حولـه واجبـات الحـاكم المسلم، والجمـاعـة المسلمة ، والفرد المسلم ، هو حفظ هذه الأمور الخمسة ، **ولذلك قرر الفقهاء لمن ولي أمر المسلمين سلطة العقاب على أي اعتداء على واحد أو أكثر منها** ، بهدف توفير الحماية الكاملة لها . وقد يكون العقاب محدداً ، لفعل معيّن ، كما في حالات الجرائم التي تعرف بجـرائم الحـدود والقصـاص فيقتصـر دور الحـاكم ، أو السلطة المختصة ، على توقيع العقـاب . وقـد يكـون ثمـة نص على تحريم الفعل دون تحديد عقوبة له ـ كما في جرائم التعزير التي هي معاصي لا حد فيها ولا كفارة ـ فيكون دور السلطة المختصة في العقاب عليهـا مقصـوراً على تحـديد العقاب وتوقيعه . وقد يكون ـ أخيراً لأفعال ضاراً بمصلحة الجماعة في صورة تعارضه مع حفظ أحد الأمور الخمسة المذكورة آنفاً ، فيقتضى ذلك من أولي الأمـر تحـديـد الفعـل المعـاقب عليه ـ أي تجريمه ـ ثم تحديد عقوبته وتحديد اجراءات إنزال العقاب على فاعله ، والعقاب يحدد على أساس مبدأ الملاءمة بين الجريمة والعقـوبـة ، **وعلى الحـاكم ـ أي القاضي ـ أو السلطة المختصة في الدولة أن تجتهد ـ**

إجـرائيـا ومـوضوعيا ـ في تحري ما هو أصلح للمسلمين ، و إلا كان التصرف بغير ذلك ـ كما يقول القرافي ـ فسوقاً ومخالفاً للاجماع [٧٥] .

ويجمـع هذه الواجبات كلها أمر الله تعالى للمؤمنين : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ووصفه إياهم (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر) . وهذا الأمر والوصف في عمـومه وشموله يوجب على السلطات في الجماعة المسلمة توجيه جهودها لتنفيذه . فليس الأمر أمر اجتهاد فحسب ، بل هو تنفيذ لأمر صريح في القرآن الكريم لا تبقى بغـيره للأمة المسلمة صفتها هذه ، ولا يستحق ـ إن أهمله ـ حاكم مسلم مكان الولاية على المسلمين ، وتحت هذه القاعدة العامة ، تدخل أفعال الناس وتصرفاتهم ، فتصنف بحسبها ويقرر للمسيء عقابه وللمحسن ثوابه . والحاكم ـ أو سلطة الدولة ـ هي التي تقرر ـ في تشريعاتها ـ ما يباح أو ما لايباح تطبيقاً لهذه القاعدة ، خارج نطاق النصوص المحددة لذلك في القرآن والسنة . وحين يقرر الحاكم عقوبة على فعل معين ، أي حين يمنـع من إتيان أمر فيأتيه بعض الناس فيعاقبون ، فإنهم حينئذ يعاقبون باعتبارهم (جناة) أو (عصاة) . ولا يصح في حقهم القول بأن الحاكم « حر تماماً » في عقابهم .

وقـد يبـدو أن ثمـة تعـارضـاً بين هذه السلطـة التشريعية ـ التي يعطاها الحاكم أو سلطات الدولة المختصة ـ وبين القاعدة الإسلامية التي تقرر أن سلطة التحريم والإباحة من السلطات التي ترجع إلى الله سبحانه وتعالى وحده . وهذا غير صحيـح . ذلـك أنـه لا القـرآن ولا السنـة تضمنا ـ وليس متصورا فيهما أن يتضمنا ـ تشريعات تفصيلية تنظم كل نواحي الحياة الإنسانية في كل العصور والظروف .

وإنما اقتصرت التشريعات القرآنية ، وتلك الواردة في السنة على التنظيم التفصيلي لمسـائـل قليلة لا يتغير حكمها بتغير الظروف والأزمنة ، وجاءت فيما عدا هذه الأحكـام المحدودة بقواعد عامة ، وأصول كلية تبنى عليها الأحكام التفصيلية المـلائمـة للأحـوال والأزمـان التي تعيش فيهـا الجماعات المسلمة . ولم يكن بد ـ والحال كذلك ـ من إعطاء المسلمين حق تقرير ما يشاءون خارج نطاق النصوص الواردة في القـرآن والسنـة بمـا يحفظ لهم مصالحهم في جوانبها المختلفة ، وبما لا يتعارض مع نصوص الشريعة العامة وقواعدها الكلية . وهذه التشريعات تكون في واقـع الأمر مؤسسة على النصوص التي توجب على الجماعة تحقيق المعروف وكفّ المنكر ، والنصوص التي تقرر حق الاجتهاد .

وقد عرف الفقهاء هذا الحق للأمة ـ أو السلطة المختصة في الدولة ـ تحت عنوان « **السياسة الشرعية** » وفيها يقول **ابن قيم الجوزية** السياسة نوعان : سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها . وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهي من الشريعة . علمها من علمها، وجهلها من جهلها». ويقول نقلا عن ابن عقيل ـ أحد أعلام الحنابلة ـ إن العمل بالسياسة الشرعية هو الحزم، ولايخلو منه إمام، فقال شافعي : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » . فقال ابن عقيل : « السياسة ما كان فعلا يكون الناس معه **أقرب** إلى الصلاح ، وأبعد عن الفساد . وإن لم **يضعه** الرسول ولا نزل به وحي . فإن أردت بقولك (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح . **وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع : فغلط وتغليط للصحابة** » ويعقب ابن قيم الجوزية على كلام ابن عقيل فيقول : « **وهذا موضع مزلة أقدام ، ومضلة أفهام وهو مقام ضنك ومعترك صعب . فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود . وضيعوا الحقوق . وجرءوا أهل الفجور على الفساد . وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد فلما رأى ولاة الأمور ذلك ، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلا ، وفساداً عريضاً ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك** » .

« **وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله . وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه . فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض ، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان : فثم شرع الله ودينه** » [٧٦] .

وليس من معنى لهذه (السياسة الشرعية) التي أفاض في بيان جوازها ابن قيم الجوزية ـ وأقره على رأيه فقهاء المذاهب الأخرى ـ **إلا جواز إصدار التشريعات اللازمة لتحقيق مصالح الأمة** فيما لم يأت به نص كتاب ولا سنة . فإذا كانت هذه التشريعات في المجال الجنائي ـ تجريماً لأفعال وعقاباً عليها ـ فإنها تدخل في نطاق التعزير ، وتقرر على أساس مبادئه وقواعده العامة التي أرساها القرآن الكريم والسنة الصحيحة .

* * *

هذا **وإن نظام التعزير كما يعرضه الفقه الجنائي الإسلامي ، هو أقوى الأدلة على مرونة أحكام هذا الفقه في الناحية الجنائية ، وعلى قدرتها**

على استيعاب مصالح الناس المتجددة ، وأوضاعهم الاجتماعية المتطورة . فبغير هذا النظام كانت أحكام الفقه الجنائي ستغدو بلا ريب قاصرة عن تحقيق المصالح الاجتماعية التي ترمي إليها السياسة الجنائية في هذا الفقه . وبعبارة أخرى فإن النصوص الواردة في القرآن والسنة تعاقب على عدد محدود جداً من الجرائم ، ومن غير المعقول أن يقوم نظام جنائي لا يتضمن إلا نصوصاً خاصة ببضع جرائم فحسب ويظن له النجاح ، بل يطلب له الاستمرار والخلود ، خصوصاً إذا عرفنا أنه من غير المعقول أن يوضع نظام جنائي ـ أو على العموم أي نظام متعلق بالحياة الاجتماعية في أي جانب من جوانبها ـ ويكون هذا النظام شاملا للتفصيلات الدقيقة ، ثم يتوقع منه ـ أوله ـ أن يبقى أبدا معمولا به ، ومطبقاً مهما اختلفت الأماكن أو الأزمان .

وقد عبر عن هذه الفكرة أحد كبار القضاة في إنجلترا فقال : « إن أحداً لا يمكنه أن يعلم مسبقاً كل الوسائل التي سوف يبتكرها الشر المغروس في الإنسان للإخلال بنظام المجتمع » [٧٧] . فلم يكن من سبيل أفضل من إقامة نظام عقابي ترسي قواعده العامة وأصوله نصوص القرآن والسنة ، وتترك تفصيلاته ودقائقه ـ إلا في مواضع قليلة جداً ـ لتصاغ وفق متطلبات الحياة في كل عصر من العصور . وقد سلكت هذا السبيل الشريعة الإسلامية حين نصت على جرائم القصاص والحدود فحسب، وتركت كل ما عداها لنظام التعازير بما يوفره من مرونة ويسر واستجابة للمتغيرات الاجتماعية، والاقتصادية. فأعطت الحاكم، أوالسلطة المختصة في الدولة، حق إصدار التشريعات اللازمة لمحاربة السلوك الضار اجتماعياً ، وأوجبت في الوقت نفسه على الأفراد طاعة الحكام فيما يرونه من إجراءات أو تشريعات محققاً لمصالح المجتمع أو أفراده (**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** » [سورة النساء : ٥٩] [٧٨] .

وإذ انتهينا بذلك من التعليق على آراء الأستاذ كولسون الخاصة بالنظام الجنائي الإسلامي ، وبينا مدى بعد هذه الآراء عن حقائق هذا النظام ، فإننا ننتقل إلى **مسألة أخيرة أثارها** في كتابه الآخر : Conflicts and Tensions in Islamic Jurispundence, **تلك هي الخاصة بمدى استمرار العمل بالنظم الجنائية الإسلامية** ، وصلاحيتها للتطبيق في ظروف التطور الحالية للمجتمعات الإسلامية ، وقد أشار إلى هذا الأمر إشارة عابرة في كتابه عن تاريخ التشريع الإسلامي [٧٩] .

ولست أريد أن أدخل في تفاصيل الرد على هذه المسألة ، **ولكنني ألفت القارىء إلى أن تطبيق النظام الجنائي الإسلامي قد عاد إلى كثير من البلاد الإسلامية بأسرع مما كان يتصور أكثرالناس تفاؤلا** . فبالإضافة إلى المملكة العربية السعودية

التي لم ينقطع فيها تطبيق المذهب الحنبلي باعتباره القانون المعمول به في المجالات كافة منذ نشأة الدولة السعودية حتى الآن، **تضم قائمة الدول التي تطبق النظام الجنائي الإسلامي كلياً أو جزئياً الآن كلا من : ليبيا والسودان وباكستان وإيران والامارات العربية المتحدة** ، ففي كل هذه البلاد يطبق جانب أو أكثر من جوانب النظام الجنائي الإسلامي ، **وفي كل من مصر والكويت دراسات جادة لمشروعات قوانين أعدّت بالفعل لتطبيق التشريع الجنائي الإسلامي** في إطار عودة تزداد المطالبة بها يوماً بعد يوم ، إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بوجه عام . ولعل هذا الواقع الجديد الذي يعيشه العالم الإسلامي ، يدعو الأستاذ كولسون وغيره من الباحثين في النظام القانوني الإسلامي إلى إعادة النظر في آرائهم حول مدى إحساس المسلمين ـ في ظل التطور الذي تشهده مجتمعاتهم ـ بصلاحية التشريع الإسلامي للتطبيق .

وبذلك نأتي إلى ختام دراستنا لمنهج الأستاذ كولسون في بحوثه الخاصة بالنظام القانوني الإسلامي ، راجين أن تكون هذه الدراسة مفيدة **لطلاب الحق ولطلاب العلم ، ونافعة للمهتمين بجهود الاستشراق والمستشرقين** .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ،،،

وكتبه :

محمد سليم العوّا

الإحـــالات والتعليقـــات

١ ـ يبدو ذلك واضحاً في مؤلفات كل من : أندرسون ، وشاخت ، وجولدزيهر .

٢ ـ انـظر مقدمة الدكتور محمد أحمد سراج للترجمة الجيدة التي نشرها لكتاب كولسون ، وخاتمة الكتاب لكولسون نفسه . ونود أن نقرر هنا أننا **أفدنا إفادة كبـيرة من ترجمـة الدكتـور سراج التي راجعها صديقنا الدكتور حسن الشافعي** ، وإلى هذه النشرة العربية إحالتنا في هذا البحث إلى مؤلف كولسون في تاريخ التشريع الإسلامي ، ما لم نذكر صراحة غير ذلك .

٣ ـ يبيّن إدوارد سعيد في كتابه Orientalism هذه الدوافع والاتجاهات وغيرها ، والواقع أن هذا الكتاب قد احتل منذ صدوره مكانة المرجع الذي لا غنى عنه في دراسة الاستشراق ، **ويجب التنبه إلى أن الترجمة العربية له لا تغنى بحال عن الاطلاع على الأصل الإنجليزى** .

٤ ـ صفحـــة (١) من كتـابـه Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, Chicago, 1969 وسوف نشير إلى هذا الكتاب بعد ذلك باسم « التعارض » اختصاراً لعنوانه الـذي ترجمتـه « التعارض والتضاد في الفقه الإسلامي » كما سنشير إلى كتابه « في تاريخ التشريع الإسلامي » باسم « التاريخ » اختصاراً أيضاً ، وننبه هنا إلى أن كل ما بين قوســين كبـيرين ( ) في المتن هو إضـافـة منـا لتـوضيح المعنى ، أو لأنهـا لازمـة لسيـاق الكـلام كمـا في حالتي الثنـاء على الله عزوجل والصلاة على رسوله . أو لتحديد الآيات القرآنية متبوعة بالسورة ورقم الآية .

٥ ـ انظـر صفحـة (١٠) من مقـدمـة الـدكتـور سراج لتـرجمتـه لكتـاب كولســون « التاريخ » ، أما النهج الآخر فهو الذي يدافع عنه شاخت في مقاله :
Moderism and Traditionalism in A History of Islamic Law, Middle East Studies, Vol.4, June 1965

٦ ـ مقـدمـة ترجمـة « التـاريخ » الموضع السابق ، ونلاحظ أن السنوات العشرين التي مضت منذ صدور الطبعة الأولى للكتاب حتى الآن قد شهدت انتاجاً غزيراً وتطوراً متصلا في الدراسات التخصصية في المجالات كافة .

٧ ـ انظر تعقيب A. Laysh على كتاب « التاريخ » في : Asian and African Studies, Vol.8. No. 1-1972 وانظر الفصل المعنون Neo-Ijtihad في كتاب كولسون « التاريخ » .

٨ ـ صفحة (٢٣) من « التاريخ » ثم بوضوح أكثر في صفحة (١٦٧ـ١٦٩) .

٩ ـ انظر الفصل الرابع من « التاريخ » وعلى وجه الخصوص الصفحات (٦٣ ـ ٦٧) .

١٠ ـ انظر مقدمة كتابنا : في أصول النظام الجنائي الإسلامي طبعة ١٩٧٩ م ، القاهرة (دار المعارف بمصر) .

١١ ـ نعني بغيرها : **اليمن التي كان التشريع الإسلامي قانونها إلى أن قامت فيها الثورة العسكرية سنة ١٩٦٢ م ، وأفغانستان التي كان قانونها هو أحكام المذهب الحنفي حتى الإنقلاب الشيوعي والغزو الروسي لها سنة ١٩٨٠ م ، وإيران التي تطبق منذ انتصار الثورة فيها المذهب الجعفرى ،** وهناك كذلك ليبيا والسودان والامارات العربية المتحدة وباكستان ، وثمة محاولات في مصر والكويت لتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً كاملا .

١٢ ـ انظر لاستيفاء هذا الموضوع : **الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية لأستاذنا العلامة الشيخ محمد مصطفى شلبي** ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٢ م .

١٣ ـ صفحة (٧٦) من « التاريخ » .

١٤ ـ مقدمة كتابه « التعارض » .

١٥ ـ صفحة (٣٨ ـ ٣٩) من « التاريخ » .

١٦ ـ صفحة (٤) من« التعارض » .

١٧ ـ « التاريخ » الموضع السابق .

١٨ ـ « التاريخ » صفحة (٤٣) .

١٩ ـ « التاريخ » صفحة (٥٦) .

٢٠ ـ « التعارض » صفحة (٥) .

٢١ ـ « التاريخ » صفحة (٢١) .

٢٢ ـ « التاريخ » صفحة (٥١) . ويعنينا قبل أن نمضى في مناقشة المؤلف أن نحيل القارىء إلى كتابَيْ « **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي** » ، و« **أصول الفقه الإسلامي** » **لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي** للاحاطة بدور القرآن الكريم في التشريع وأسلوب بيانه الأحكام .

٢٣ ـ « التاريخ » صفحة (٣٩ ـ ٤٤) .

٢٤ ـ شلبي ، أصول الفقه الإسلامي ، بيروت ١٩٧٤ م ، صفحة (٩٥ـ ١٠٢) .

٢٥ ـ المصدر السابق ، صفحة (١٠٣) .

٢٦ ـ المصدر السابق .

٢٧ ـ شلبي ، المدخل ط بيروت ١٩٨١ م ، صفحة (٨٤) .

٢٨ ـ انـظر نيـل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني ، الجزء السادس صفحة (١٢٧) وما بعدها والحديث متفق عليه ، انظر البخارى مع فتح الباري الجزء السابع صفحة (١١) ، ومسلم مع النووى الجزء الرابع صفحة (١٣٥) .

٢٩ ـ شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (١١٤ ـ ١١٦) ، وانظر مؤلف صديقنا العالم الجليـل الدكتور محمد الصباغ ، الحديث النبوي ، الطبعة الرابعة ، المكتب الإسلامي ببيروت ١٩٨٢ م ، صفحة (١٩ ـ ٢٧) .

٣٠ ـ الإمام الشافعي ، الرسالة ، طبعة أحمد شاكر ، ص٩١ ومابعدها، والنقل هنا باختصار .

٣١ ـ شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (٩٩) ، وفي هذا المصدر تفصيل ما أجملنا هنا .

٣٢ ـ « التاريخ » صفحة (٣٩) .

٣٣ ـ « التاريخ » صفحة (٤٠) .

٣٤ ـ « التاريخ » صفحة (٤٢) .

٣٥ ـ السرخسي ، المبسوط ، الجزء التاسع ، صفحة (٣٦) ، وانظر لمزيد تفصيل كتابنا في أصول النظام الجنائي الإسلامي ، صفحة (٢٤٣) وما بعدها .

٣٦ ـ في أصول النظام الجنائي ، صفحة (٢٧٠) وما بعدها .

٣٧ ـ المصدر السابق صفحة (١٢٦ ـ ١٤٠) ، وقد فصلنا القول في جريمة شرب الخمر في الطبعة الثانية ، دار المعارف ، ١٩٨٣ م .

٣٨ ـ المصدر السابق ، صفحة (٢٧١ ـ ٢٧٢) . وانظر كذلك لنا :

Punishment in Islamic Law, Indianapolis, 1982,P.112-113.

٣٩ ـ « التاريخ » صفحة (٦١) .

٤٠ ـ « التاريخ » صفحة (٦٢ ـ ٦٣) وتلاحظ هنا عبارة (مبادىء القرآن الأخلاقية) **وقد بينا مأخذنا على هذه العبارة فيما سبق .**

٤١ ـ « التاريخ » صفحة (٩٤) .

٤٢ ـ « التاريخ » صفحة (٩٦) .

٤٣ ـ « التاريخ » صفحة (٩٩ ـ ١٠٠) .

٤٤ ـ « التاريخ » صفحة (١٠٠ ـ ١٠١) .

٤٥ ـ « التاريخ » صفحة (١٢٤ ـ ١٢٥) .

٤٦ ـ شلبي ، أصول الفقه ، صفحة (١١٩) وما بعدها ، وانظر : الصباغ ، الحديث النبوي ، صفحة (٢٦ ـ ٢٧) .

٤٧ ـ « التاريخ » صفحة (١٣٨ ـ ١٣٩) ، ومن الضروري مراجعة كتاب الصديق **الفاضل الدكتور محمد مصطفى الأعظمي** : دراسات في الحديث النبوى وتاريخ تدوينه ، **فهو أوثق مرجع حتى الآن في هذا الموضوع .**

٤٨ ـ انظر رأي شاخت تفصيلا في كتابه .

The Origins of Muhammadan Jurisprudence.

٤٩ ـ انظر وصف هذا المنهج نقلا عن الأستاذ الدكتور أسد رستم في كتابه : مصطلح **التاريخ لدى** : **الصباغ** ، الحديث النبوى ، صفحة (١٨) . ومن المهم في هذا الموضوع الاطلاع على كتاب الدكتور محمد مصطفى الأعظمي : منهج النقد عند المحدثين وتحقيقه لكتاب التمييز للامام مسلم، ط الرياض، ١٤٠٢هـ .

٥٠ ـ « التاريخ » صفحة (١٣٨) .

٥١ ـ ونحيل القاريء إلى تعليقات الدكتور سراج وتعقيباته الكثيرة على كتاب كولسون « التاريخ » فيما يخص الاجماع والقياس والاجتهاد وفي شأن كثير من الأحكام الفقهية ، **وأكثر هذه التعليقات لا غنى عنه للباحث الذي ينظر في كلام كولسون .**

٥٢ ـ « التاريخ » صفحة (٢٤١) .

٥٣ ـ « التاريخ » صفحة (٤٠ ـ ٦٩) .

٥٤ ـ « التاريخ » صفحة (٥٢) .

٥٥ ـ « التاريخ » صفحة (٢٥٨ ـ ٢٦٠) .

٥٦ ـ من أهم هذه الكتب :

- **عبد القادر عودة** ، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي ، وقد طبع في جزئين أكثر من عشر طبعات .
- **محمد أبو زهرة** ، الجريمة ، والعقوبة ، وكلاهما مطبوع في القاهرة مرات متعددة .
- **أحمد محمد إبراهيم** ، القصاص في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه ، القاهرة ١٩٤٤ ، ومما يؤسف له أن هذا الكتاب البالغ الأهمية أصبح الآن في عداد المخطوطات لندرة نسخه إذ لم يطبع بعد المرة الأولى على الرغم من أهميته .
- **عوض محمد عوض** ، دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي ، الإسكندرية ، ١٩٨١ م .
- **محمد سليم العوّا** ، في أصول النظام الجنائي الإسلامي ، القاهرة ، ١٩٧٩ م و١٩٨٣ م .

٥٧ ـ انظر في تفصيل ذلك كتابنا : **تفسير النصوص الجنائية** ، دار عكاظ ، الرياض ، ١٩٨٢ م .

٥٨ ـ في تفصيل ذلك وتأصيله ، ولمعرفة رأينا الخاص في جرائم البغي وشرب الخمر والردة ، راجع : **أصول النظام الجنائي** ، الباب الثاني صفحة (١١٧ ـ ٢١٦) .

٥٩ ـ « التاريخ » صفحة (٢٤١) .

٦٠ ـ الكاساني ، بدائع الصنائع ، الجزء السابع ، صفحة (٣٣ و ٥٦) ، والشاطبي ، الموافقات ، الجزء الثاني ، صفحة (٣١٩) .

٦١ ـ أصول النظام الجنائي ، صفحة (٧٦ و ٨٠ ـ ٨١) .

٦٢ ـ المصدر السابق صفحة (٢١٩) وما بعدها ، ومنه لخصنا علاجنا لهذه المسألة هنا .

٦٣ ـ رواه النسائي وابن ماجه والدارمي وأبو داود ، انظر مشكاة المصابيح ، الجزء الثاني ، صفحة (٢٦٨) (طبعة المكتب الإسلامي بدمشق بتحقيق المحدّث الأستاذ محمد ناصر الدين الألباني) .

٦٤ ـ المصـدر السـابق ، والموطأ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، طبعة دار الشعب بالقاهرة ، صفحة (٥٣٠) .

٦٥ ـ الموطأ ، صفحة (٥٣٥) .

٦٦ ـ Anderson, J.N.D., Homicide in Islamic Law BSOAS, 1951, pp. 811-818, and His, Islamic Law in Africa, London, 1970, pp. 198-218.

٦٧ ـ تفسـير القـرطبي ، الجـزء الثاني ، صفحة (٢٤٥ و ٢٥٦) . وانظر أيضا الشيخ شلتوت ، الإسلام عقيدة وشريعة ، القاهرة ١٩٦٤ ، صفحة (٣٨٥ ـ ٣٨٨) حيث يشير إلى أن هذا هو رأي الرازي والإمام محمد عبده .

٦٨ ـ ابن الجوزي ، زاد المسير في علم التفسير ، دمشق ١٩٦٥ م ، الجزء الخامس صفحة (٣٣) ، حيث نسب هذا القول إلى الزجاج .

٦٩ ـ محمود شلتوت ، المصدر السابق ، صفحة (٣٨٦) .

٧٠ ـ انظر : شلتوت ، الموضع السابق ، أحمد إبراهيم القصاص ، صفحة (٢١٥ ـ ٢١٨) عبد القادر عودة ، الجزء الثاني صفحة (١٥٥) ، أحمد الشرباصي ، القصـاص في الفقـه الإسـلامي ، القاهرة ، ١٩٥٤ م صفحة (١٣٤) وما بعدها ، سيد سابق ، فقه السنة ، الجزء العاشر صفحة (٦١ ـ ٦٣) (طبعة الكويت ١٩٦٨ م) .

٧١ ـ انظر رسالة قيمة في هذا الموضوع للدكتور يعقوب محمد حياتي ، قدمها إلى كلية الحقـوق بجـامعـة الإسكـندريـة لنيل درجة الدكتوراه في القانون ، ونشرت في الشارقة سنة ١٩٧٨ م .

٧٢ ـ Hall Williams, The English Penal system in Transition, London, 1970 p. 296.

٧٣ ـ « التاريخ » صفحة (١٢٦) (من الطبعة الثانية الإنجليزية ، ١٩٧١ م) .

٧٤ ـ أصـول النظـام الجنـائي ، صفحـة (٢٨٦) ، ومـا وبعـدها لتفصيلات نظام الاثبـات بوجـه عام . وانظر في أن العَدْل هو المرضية شهادته في مجتمعه : منهج النقد عند المحدثين، ص٢٥ ـ ٢٦ .

٧٥ ـ القـرافي ، الفروق ، طبعة القاهرة ١٩٣٩ م ، الجزء الثالث ، صفحة (١٦ ـ ٢٠) والجزء الرابع ، صفحة (١٨٢) .

٧٦ ـ ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ، صفحة (٥ و ١٣ ـ ٢٥) ، وقـارب : ابن فرحون ، التبصرة ، الجزء الثاني ، صفحة (١٠٤) ، وعلاء الدين الطرابلسي ، معين الحكام ، صفحة (١٦٤) .

٧٧ ـ Lord Simond, quoted in H.L A Hart, Liberty and Morality, London, 1969, p. 9.

٧٨ ـ **إنّ جلّ التفصيلات التي ذكرناها في هذا البحث مما يتصل بالنظام الجنائي الإسـلامي مأخـوذة أصـلا من كتـابينـا « في أصـول الـنظام الجنـائي الإسلامي » و "Punishment in Islamic Law" السابق الإشارة إليهما .**

ومن إقامة الشهادة لله أن أذكر أن كثيراً من هذه الآراء تضمنته رسالتنا للدكتوراه : The Therory of Punishment in Islamic Law, University of London, 1972, التي أعدت تحت إشراف الأستاذ كولسون نفسه ، وقد كان بالغ الإنصاف من نفسه ، فلم يطلب إلي تغيير حرف واحد في الرسالة ، ولم يعترض على رأي مما يخالف رأيه وينقض نظرياته ، وهذه مزية يجب أن تحسب له في ميزان العلم والاشتغال به وبخاصة إذا ما قيس بغيره من دارسي الإسلام وحضارته من المستشرقين وأضرابهم .

٧٩ ـ « التعارض » صفحة (٩١ و ١٠٠ و ١٠٣ ـ ١٠٤) ، و « التاريخ » صفحة (٢٩٨ ـ ٢٩٩) .

الفصل السادس

الفلسفة

الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية
طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية

الدكتور محمد عابد الجابري
كلية الآداب - الرباط

الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية
طبيعتها ومكوناتها الإيديولوجية والمنهجية

ربما كان من المفيد قبل تحليل الرؤية الاستشراقية للفلسفة في الإسلام، ونحن في الثمانينات من القرن العشرين، **التذكير بالمحاولات التي سبق أن قام بها أساتذة عرب في الموضوع**. وهذا ليس فقط من أجل الاعتراف بفضل السابقين، كما يقال وكما هو واجب دوماً، بل أيضاً **من أجل التعرف** على القضايا التي ركزوا عليها والحدود التي وقفوا عندها، وبالتالي إبراز **الجوانب التي سكتوا عنها**، إما لأنها لم تكن قد تبلورت بعد بصورة تثير حساسية المفكر العربي وردود فعله، **وإما لأن هذا الأخير كان هو نفسه واقعاً تحت تأثيرها يفكر بواسطتها أو داخل الاشكالية العامة التي أملتهـا**، هذا بالإضـافـة إلى التعـرف من خلال ردودهم على بعض مظاهـر الرؤيـة الاستشراقية ومكوناتها، والخارجية منها على الأقل. وهذا سيجنبنا إعادة القول فيما سبق فيه القول .

وبما أننا سنقتصر في هذا البحث على تحليل الرؤية الاستشراقية للفكر الفلسفي في الاسلام دون غيره من فروع الثقافة العربية الاسلامية وفنونها، فاننا لن نتعرض هنا لا لظاهـرة الاستشراق ككل ولا للردود العربية الإسلامية عليها، حتى ولو كانت هذه تتضمن بصورة صريحة أو ضمنية ردوداً تتعلق بالفكر الفلسفي في الاسلام أو بجانب من جوانبه، بل **سنقتصر** فقط على **«الاستشراق الفلسفي»** إن صح هذا التعبير، من جهة، **وعلى ردود** المشتغلين بالفلسفة من المفكرين العرب من جهة ثانية. وفي هذا الجانب الثاني لن نتعرض لجميع ماكتب في الموضوع **بل سنقتصر على محاولتين** نعتبرهما من أهم المحاولات، ان لم تكونا أهمها على الاطلاق، ليس فقط لأنهما محاولتان رائدتان، بل

أيضاً، وهذا هو المهم عندنا هنا، لأنهما تتناولان الموضوع بهدوء، ولأن كلا منهما ـ وهذا أهم ـ أرادت أن تجعل من نقد بعض المطاعن الاستشراقية للفلسفة الاسلامية مقدمة لطرح بديل عنها والتبشير بمنهج جديد في التأريخ للفكر الفلسفي في الإسلام. ودون شك فانه سيكون من المفيد **التعرف على مدى تحرر البدائل المقترحة من هيمنة الرؤية الاستشراقية** : أتجاوزتها فعلا وصفت الحساب معها نهائيا، أم إنها وقعت هي نفسها من حيث لاتشعر تحت تأثير تلك الرؤية فصدرت عن توجيهها أو انخرطت في إشكالاتها وبالتالي أعادت انتاجها بصورة تختلف، قليلا أو كثيراً، عنها مضموناً ومنهجاً. **هاتان المحاولتان الرائدتان** والطموحتان هما: **محاولة الشيخ مصطفى عبد الرازق** من جهة **ومحاولة الدكتور ابراهيم مدكور** من جهة ثانية، وهما من الأساتذة الذين ساهموا مساهمة كبيرة في إعادة بعث وإحياء الفلسفة في الفكر العربي الحديث بعد أن بقيت مخنوقة مقموعة طيلة عصر الانحطاط، بل منذ وفاة ابن رشد. وبطبيعة الحال فلن يكون تحليلنا لهاتين المحاولتين سوى مدخل، لانريد أن نؤسس عليه بحثنا، بل نطمح إلى العكس من ذلك إلى تجاوزه والقيام بتحليل نقدي أكثر جذرية للرؤية الاستشراقية للفلسفة الاسلامية، وذلك بربطها بمكوناتها الأيديولوجية والمنهجية داخل الفكر الأوربي من جهة، وبتحليل ثلاثة نماذج تمثل الاتجاهات الرئيسية في الاستشراق الفلسفي تحليلا نقدياً **يتوخى «فضح» الرؤية الاستشراقية من داخلها**. أما خاتمة البحث فستكون قصيرة، لأن النتائج سنعرضها مع خطوات البحث .

* * *

عندما ظهر كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق **«تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية»** لأول مرة عام ١٩٤٤، وهو عبارة عن دروس ألقاها في الجامعة المصرية في أواخر الثلاثينات من هذا القرن، كانت الدراسات الاستشراقية التي تهتم بالفلسفة الاسلامية وقضاياها قد بلغت أوجها، بحيث يمكن القول إجمالا ـ ومع استثناءات قليلة ـ إن أهم عطاءات المستشرقين في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام «فلسفة، علم الكلام، التصوف» قد أنجزت ونشرت قبل ذلك التاريخ[1] ومع أن صاحب «التمهيد» يصرح بأنه يريد أن يتتبع «جملة نظر الغربيين إلى الفلسفة الاسلامية وحكمهم عليها منذ استقرت معالم النهضة الحديثة لتاريخ الفلسفة إلى أيامنا هذه، أي منذ صدر القرن التاسع عشر» «إلى أواخر الثلاثينات من القرن العشرين» فإن **اهتمامه** بقي مركزاً، بل محصوراً، **في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف** والتي تنكر بالتالي وجود أية أصالة في الفلسفة الإسلامية، أو العربية، على اختلافهم في التسمية ـ وهذا موضوع شُغل به صاحب «التمهيد» وحاول الفصل فيه ـ وجميع تلك الآراء تنتمي إلى القرن التاسع عشر، وإن بقي بعضها رائجاً في العقود الأولى

من هذا القرن. أما أهم المطاعن التي اهتم بها صاحب «التمهيد» وعرضها بنصوص أصحابها فهي مادعاه تنيمان Tennemann الألماني المتوفى سنة ١٨١٩ أحد رواد تاريخ الفلسفة، بالمفهوم الحديث في أوروبا، من أن العرب قد أعاقهم عن التفلسف عدة عقبات هي :

١ ـ كتابهم المقدس الذي يعوق النظر العقلي الحر.

٢ ـ حزب أهل السنة، وهو حزب متمسك بالنصوص.

٣ ـ إنهم لم يلبثوا أن جعلوا لأرسطو سلطاناً مستبداً على عقولهم ..

٤ ـ مافي طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام من جهة،بالإضافة إلى ماروج له رينان Renan الفيلسوف الفرنسي المتوفى سنة ١٨٩٢ من تصنيف البشر إلى ساميين وآريين ، وتقرير تفوق الجنس الآري في مجال الفلسفة كما في مجالات أخرى، إذ يقول: «**مايكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروساً فلسفية**. ومن عجائب القدر أن هذا الجنس الذي استطاع أن يطبع ماابتدعه من الأديان بطابع القوة في أسمى درجاتها **لم يثمر أدنى بحث فلسفي خاص**، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً وتقليداً للفلسفة اليونانية»، ومن هنا يؤكد أنه «من الخطأ وسوء الدلالة بالالفاظ على المعاني أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ «فلسفة عربية» مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة في شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات، فكل مافي الأمر أنها **مكتوبة بحروف عربية** ثم هي لم تزدهر إلا في النواحي النائية عن بلاد العرب مثل **أسبانيا ومراكش وسمرقند**، وكان معظم أهلها من غير الساميين» .

تلك هي المطاعن التي عرضها صاحب «التمهيد» وتصدى للرد عليها معتمداً آراء وأحكاما أخرى للغربيين أنفسهم مفضلا أسلوب «وشهد شاهد من أهلها» لينتهي في الأخير إلى أن تلك المطاعن والاتهامات قد **أصبحت غير ذات موضوع بعد أن تخلى عنها أو تراجع عن كثير منها المؤلفون الغربيون أنفسهم** وهكذا نجده ينتهي من مناقشة «مقالات المؤلفين الغربيين» في الفلسفة الاسلامية وقضاياها إلى النتيجة التالية، يقـول: «ونعود إلى تقرير موقف الفلسفة الاسلامية عند الغربيين في القرن العشرين، مستندين إلى أقوال المؤلفين المعاصرين، فنجمل هذا الموقف في الوجوه التالية :

(أ) تلاشي القول بأن الفلسفة العربية أو الإسلامية ليست إلا صورة مشوهة من مذهب أرسطو ومفسريه أو كاد يتلاشى ....

(ب) تلاشي القـول بأن الإسلام وكتابه المقدس كانا بطبيعتهما سجناً لحرية العقل، وعقبة في سبيل نهوض الفلسفة أو كاد يتلاشى ...

(جـ) أصبـح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملا، كما بيَّنه الأستاذ هرتن لما

يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة .(٢)

واضح من هذا أن صاحب «التمهيد» لم يتطرق للاستشراق في الفلسفة لا كرؤية ولا كمنهج، وإنما اقتصر على إبراز خطأ بعض الآراء والأحكام الصادرة عن **بعض «الغربيين»** لما «يلابسها من التسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها»(٣). إن ماكان يهمه هو إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية، لابوصفها «فلسفة» بالمعنى اليوناني للكلمة وحسب، **بل أيضاً وبالدرجة الأولى بوصفها القدرة على ممارسة «التفكير العقلي»** في أي ميدان من ميادين المعرفة، وبعبارة أخرى إن ماكان يحرك الشيخ مصطفى عبد الرازق ليس هو «عقدة الاستشراق» حسب تعبير بعض أساتذة الفلسفة المعاصرين(٤) بل «**عقدة الأصالة**» إن صح التعبير. إنه لم يقف موقفاً سلبياً من المستشرقين عامة، بل العكس لقد نوه بهم تنويهاً كبيراً فكتب في خاتمة الفصل الذي خصصه لـ «مقالاتهم» «الفصل الأول» يقول: أما بعد فإن الناظر فيما بذله الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لايسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم. وإذا كنا **ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنساني تشوب أحياناً جهودهم في خدمة العلم**، فإنا نرجو أن يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لاينبغي أن يخالط صفاءه كدر»(٥)

لم يكن مصطفى عبد الرازق إذن يعاني من «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤية الاستشراقية ودوافعها ومكوناتها وتوجهاتها، بل لعل مفهوم «الاستشراق» كما يتحدد مضمونه اليوم في الفكر العربي المعاصر لم يكن حاضراً في ذهنه فهو لايستعمل هذا المفهوم ولم يستعمل كلمة «المستشرقين»، هكذا معرفة محددة، بل استعمل بدلا منها عبارة «المؤلفين الغربيين» أو «الباحثين الغربيين» ولم ترد كلمة «مستشرقين» لديه إلا في العبارة التالية: «فريق الغربيين من مستشرقين ومشتغلين بتاريخ الفلسفة...»(٦) الشيء الذي يوحي بأنه كان يفصل في ذهنه بين «المستشرقين» الذين تخصصوا في شؤون الشرق، ثقافته وتاريخه الخ... وبين «المشتغلين بتاريخ الفلسفة» الذين لايهمهم من التراث العربي الاسلامي الا «نصيب الفلسفة الاسلامية من التراث الفلسفي في العالم»(٧) **وما يؤاخذه على هؤلاء هو بالضبط عدم اعترافهم بهذا «النصيب» أو التقليل من أهميته الى أقصى حدٍ**. فهم في دراستهم للفلسفة الاسلامية وتاريخها، «كأنما يقصدون إلى استخلاص

عناصر أجنبية في هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، وليكتشفوا على أثرها في توجيه الفكر الاسلامي» .[٨]

من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب «التمهيد» هو سلوك **«منهج» يبرز قدرة المفكرين المسلمين على ممارسة التفكير العقلي المستقل ويثبت أسبقية البحث العقلي في الإسلام قبل تدخل «العوامل الأجنبية»** التي لم ينتقل مفعولها إلى الفكر الإسلامي إلا مع الترجمة، وبالتالي فـ «هي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بنفسه فاتصلت به ولم تخلقه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً».[٩] أما المنهج ـ البديل» الذي يقترحه صاحبنا فهو منهج الغربيين ذاته في التأريخ للفلسفة كما تعرف عليه من خلال كتاب أميل برهية والذي يقوم على بناء هذا التاريخ، تأريخ «الفلسفة» على «الوحدة والاطراد»[١٠] انه المنهج ذاته منقولا إلى التراث العربي الإسلامي، وميادين التفكير العقلي فيه بصورة خاصة، والهدف: إبراز «الوحدة والاطراد» في هذا التفكير. يقول: «من أجل هذا رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الاسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي وأهدى إلى الغاية **حين نبدأ باستكشاف الجراثيم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها**، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً»[١١] .

إما أن يكون ظاهر هذه العبارات صريحاً في الدعوة الى التحرر في مجال تاريخ الفلسفة مما ندعوه اليوم: «المركزية الأوربية»، فهذا مالاغبار عليه، وإما أن تكون هذه العبارات قد صدرت عن وعي صحيح وعميق بأبعاد هذه الظاهرة، ظاهرة «المركزية الأوربية» سواء في مجال «التأريخ» للفلسفة أو في المجالات الأخرى، **فهذا مانشك فيه**، ليس فقط لأن الوعي بأبعاد هذه الظاهرة داخل الفكر العربي الحديث لم يبدأ تبلوره إلا بعد المرحلة التي ينتمي إليها مصطفى عبد الرازق، بل أيضاً لأن مايقترحه صاحب «التمهيد» في واقع الأمر ليس أكثر من تطبيق منهج الأوربيين في التأريخ للفلسفة الأوروبية، على التفكير العقلي في الاسلام . إن الأمر يتعلق بـ «استنساخ» منهج وليس بتقديم «بديل» وعلى كل حال فالهدف هو محاولة إبراز أصالة الفلسفة الاسلامية .

هل نجح الشيخ مصطفى عبد الرازق في تطبيق منهجه هذا ام هل استطاع إقامة «مركزية عربية إسلامية» في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بصورة تحقق له، أو فيه ماحققه الأوروبيون في تاريخ الفلسفة لديهم من «وحدة واطراد»؟

لانعتقد. لقد انطلق صاحبنا من «الجدل الديني» الذي عرفته الساحة الفكرية عند عرب الجزيرة قبل ظهور الإسلام وعند ظهوره معتبراً ذلك أولى المراحل في تطور

التفكير العقلي عند العرب. أما المرحلة الثانية فقوامها ماظهر في صدر الإسلام من «الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية» وكان ذلك «أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين»، وتستمر هذه المرحلة «في رعاية القرآن وبسبب من الدين» إلى أن «نشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه... وذلك قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلٓهيات على أنحاء خاصة». **غير أن صاحب «التمهيد» لم يستطع** أن يربط بعد ذلك بين هذا المسار المستقل لتاريخ التفكير العقلي في الإسلام، وبين المسار الآخر الذي تمثله الفلسفة الإسلامية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فلسفة الكندي والفارابي... الخ وذلك على الرغم من إضفائه الطابع «الفلسفي» على أصول الفقه. إنه لم يستطع، أو على الأقل **لم يحاول، الربط بين علم أصول الفقه وبين علم الكلام** على الرغم من أن هذا الأخير قد نشأ ضمن مسار إسلامي مستقل عن مسار الفلسفة هو المسار ذاته الذي نشأ فيه علم أصول الفقه، بل اكتفى بإضافة «ضعيفة في علم الكلام وتاريخه» كملحق للكتاب .

أما «الفلسفة الإسلامية» فلسفة الكندي والفارابي.. إلخ وما يرتبط بها من تصوف إشراقي فهو لم يتعرض لها إلا ضمن عرضه لـ «مقالات المؤلفين الإسلاميين» في الفلسفة الإسلامية، هذه المقالات التي ركز البحث فيها على بيان «وجهة نظرهم الى الفلسفة الاسلامية»: مصادرها وسلطان الفلسفة اليونانية فيها، وتعريفها وتصنيفها، من جهة وعلى «الصلة بين الدين والفلسفة عند الاسلاميين» من جهة ثانية.. وتلك كما هو واضح مسائل مستقلة بنفسها، وقد عرضها المؤلف نفسه بوصفها «مقالات» في الفلسفة الاسلامية صدرت من مفكرين اسلاميين، وذلك في مقابل «مقالات الغربيين» فيها .

هكذا نجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام ميادين ثلاثة من «النظر العقلي» في الاسلام «أصول الفقه، علم الكلام، الفلسفة والتصوف» ميادين، بل قطاعات أو جزر فكرية، لاتربط بينها رابطة لاعلى المستوى الأفقي، البنيوي ولا على المستوى العمودي، التاريخ، وبالتالي فلا «وحدة» ولا «اطراد».

* * *

بعد ثلاث سنوات فقط من ظهور «التمهيد» نشر للدكتور ابراهيم مدكور كتاباً بعنوان: «الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق»،[١٢] وكما هو واضح من العنوان فالكتاب يقترح منهجاً لـ «التأريخ» للفلسفة الاسلامية ويقدم تطبيقاً له. فما نوع هذا المنهج؟

ينطلق هذا المشروع الجديد كسابقه من المنطلق ذاته: **الرد على منكري الأصالة في الفلسفة الاسلامية**، اولئك الذين بنوا آراءهم فيها على «مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة»[١٣] فروض «وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمنا، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون، وكانت درجة الشك فيها طافية طوال القرن التاسع عشر، **فظن - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث والنظر الطليق**، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ولم تنتج إلا إنحلالا موغلا واستبداداً ليس له مدى، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها»[١٤] وقد وجدت مثل هذه الفروض سندها في نظرية رينان[١٥] وما بناه عليها جوتييه من إدعاءات في أوائل هذا القرن، مثل إدعائه «أن العقل السامي لاطاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط، **فهو عقل مباعدة وتفريق لاجمع وتأليف**. أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية، لايتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لايكاد يحس التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج»[١٦] **وهكذا فلما كان العرب ينتمون إلى الجنس السامي المفطور على ادراك الجزئيات وحدها فإنه من «العبث أن نلتمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيق الاسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة[١٧]»**

كيف يصنف المؤلف هؤلاء المتحاملين على العقل العربي والإسلامي معاً؟ الواقع أنه يكتفي بذكر أسمائهم في الهوامش دون أن يدخلهم تحت مقولة معينة، إنه لايطلق عليهم لا اسم «الغربيين» ولا اسم «المستشرقين» بل يتحدث عنهم ببناء الفعل للمجهول فيقول: «بُلِيَ تاريخ الحياة العقلية في الاسلام..» و«قيل..» و «ظُنَّ..» و «رُتِّبَت..»[١٨] و «وُضِعَت الفلسفة الاسلامية موضع الشك فانكرها قوم..»[١٩] الخ

مانريد إبرازه هنا هو أن كلمة «استشراق» أو «مستشرق» لم تستعمل في هذا السياق، سياق الرد على الطاعنين في الفلسفة الإسلامية... الخ وإنما استعملت اللفظتان معاً في سياق آخر وبصورة بارزة، هو السياق الذي تناول فيه المؤلف حظها من الدراسة في العصر الحديث ليلاحظ أن معرفة الغربيين بالثقافة العربية قبل النصف الأخير من القرن الماضي كانت هزيلة ناقصة ومستمدة «في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم»[٢٠] . أما خلال النصف الأخير من القرن الماضي فقد بدأ الموقف يتغير مع اتجاه **المستشرقين - وهنا يذكر هذا الاسم لأول مرة** - «في عناية نحو الدراسات الاسلامية... فاليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر

الى هذه الغـاية، وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً..»[٢١] فـ «لم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام وأرخوا لها جملة وتفصيلا، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة والكـلام والمتكلمـين والتصـوف والمتصـوفـين يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس...»[٢٢] ثم يضيف: «ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم، لأصبحنا اليوم ونحن لانعلم من أمرهم شيئاً يذكر[٢٣] .

«الاستشراق» هنا ليس موضوعاً في قفص الاتهام، بل العكس إن التنويه بجهـود رجـاله يتعـدى حدود «الموضوعية» و «الاعتراف بالجميل». وإذن فما الداعي إلى اقتراح منهج جديد ومحاولة تطبيقه؟

ويأتي الجواب ليقرر من جهة أن الفلسفة الإسلامية، برغم كل جهود المستشرقين «لم تدرس بعد الدراسة اللائقة بها، لا من ناحية تاريخها ولانظرياتها ولا رجالها، ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني...»[٢٤] وليلاحظ من جهة أخرى أن دراسات المستشرقين على أهميتها هي: في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً، وأضحت في حاجة إلى التعديل والتجديد...»[٢٥]

ولكن كيف؟ هل نتابع طريق المستشرقين أم نشق لأنفسنا طريقاً آخر؟.. ويأتي الجواب صريحاً وواضحاً: «نحن في حاجة ماسة إلى **متابعة السير وإتمام كشف تلك الحلقـة المفقـودة في تاريـخ الفكـر الإنسـاني وبذل الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي**. وإذا كان المستشرقـون قد اضطلعوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم، فواجبنا أن **نقف إلى جانبهم**، إن لم نتقدمهم»[٢٦]

لايتعلق الأمر إذن بالخروج عن سبيل المستشرقين ولا بالطموح إلى تجاوزهم، بل يتعلق الأمر أولا وأخيراً بـ «**متابعة السير**»، سيرهم سواء على صعيد تحقيق المخطوطات ونشرها، أو على صعيد التأريخ للفلسفة الاسلامية ورجالها، ولكن مع هذا الفارق، إذا كان علينا أن نقلدهم في توخي الدقة العلمية على الصعيد الأول، فإنه علينا أن نعتمد، على الصعيد الثاني، كلا من «المنهج التاريخي» و «المنهج المقارن»: «المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى.... وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ماأمكن» . و«المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة الأشخـاص والآراء وجهاً لوجه ويعين على كشف مابينها من شبه أو علاقة»[٢٧]، والهدف هو ماسبقت الإشارة إليه قبل. **إنه إعادة بناء تاريخ الفلسفة الاسلامية** بصورة تمكن من «إتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني» حلقة «القرون الوسطى»

وذلك بإبراز مكانة الفلسفة الإسلامية و «وضعها في مكانها الطبيعي من تلك الحلقة» وحينئـذ ستصبح «الفلسفة العربية الإسلامية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب (....) ومن هاتين الفلسفتين ـ مضافاً إليهما الدراسات اليهودية ـ يتكون البحث النظري في القرون الوسطى». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «لابد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني».

ليس ثمة شك، إطلاقاً في حسن نوايا مؤلف «الفلسفة الاسلامية: منهج وتطبيق» إزاء هذه الفلسفة. ولكن مع ذلك فان **حسن النية لايكفي** في هذا المجال بل لابد من نقد كل المفاهيم والتصورات التي جعلت تاريخ الفلسفة الحديث يحرم الفلسفة الإسلامية من «مكانها اللائق»، وعلى رأس تلك المفاهيم والتصورات مفهوم «الفكر الانساني». ذلك لأن هذا المفهوم الحديث، الذي صاغه الفكر الغربي تحكمه «المركزية الأوروبية» **إذ المقصود في الحقيقة هو الفكر الأوروبي منظوراً إليه كفكر للإنسانية جمعاء**، وبالتالي فوضع الفلسفة الإسلامية في «مكانها اللائق في تاريخ الفكر الإنساني» بهذا المفهوم، يعني جعلها **ترمّم وتكمّل** تاريخ الفكر الأوروبي.

تلك هي النتيجـة المنـطقيـة، والعملية أيضاً، لمشروع صاحبنا. ذلك أن وضع الفلسفـة العربية في الشرق في مقابلة الفلسفة اللاتينية في الغرب لتشكل معها، ومع الدراسـات اليهودية، ماسماه صاحبنا «البحث النظري في القرون الوسطى» **معناه توظيفهـا لتقـويـة خط الاستمرارية في تاريخ الفكر الغربي**، معناه تدعيم الحلقة الأضعف في هذا الخط، حلقة القرون الوسطى، وهذا كله على حساب تاريخية الفلسفة العربية الاسلامية، على حساب خصوصيتها وأصالتها، بل وعلى حساب تفوقها الكبير على الفلسفة اللاتينية في الغرب، التي لم تكن شيئاً مذكوراً بالقياس إليها .[٢٩]

هكذا ينتهي بنا الأمر هنا كما انتهى بنا قبل مع مشروع صاحب «التمهيد» إلى عكس المطلوب... أما السبب فيرجع في نظرنا إلى أن المؤلفين المحترمين لم يكونا قد تحررا من هيمنة الرؤية الاستشراقية بل ربما لم يكونا على وعي كاف بطبيعتها ومكـوناتها... إنهما لم ينطلقا من نقد الاستشراق، رؤية ومناهج، بل انطلقا من ردود فعل.. من الرد على بعض المطاعن، وهذا إن كان واجباً من الناحية الوطنية والقومية فهو لايكفي من الناحية العلمية .

* * *

إذا كانت الردود التي استعـدنـاهـا هنا سواء من صاحب «التمهيد» أو من صاحب «المنهج وتطبيقه» قد مكنتنا من تجنب الإنشغال المباشر بدعاوى

ومطاعن أصبحت الآن في ذمة التاريخ، فإنها قد جعلتنا نتبين من جهة أخرى ليس فقط **هاجس البحث عن الأصالة** الذي حرك تلك الردود، بل أيضاً الموقف الذي وقفه أصحابها من الاستشراق والمستشرقين .

لقد حرص رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على التمييز بين «بعض الباحثين الغربيين» الذين **طعنوا صراحة** في الفكر العربي ولم يروا في الفلسفة الإسلامية سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية، من جهة وبين «المستشرقين» الذين «**خدموا**» التراث العربي بما نشروه من مخطوطات وما كتبوه من أبحاث ودراسات. إن هذا يعني أن رواد الدرس الفلسفي في الفكر العربي الحديث لم يكن قد تكون لديهم وعي كامل وصحيح عن طبيعة الرؤية الإستشراقية ولا عن مكوناتها الأيديولوجية والمنهجية، بل العكس من ذلك لقد كان النموذج الذي كانوا يطمحون إلى تحقيقه، من خلال مايقترحونه من «مناهج» هو النموذج الاستشراقي ذاته، هذا النموذج الذي لم يكونوا يرون فيه إلا «النظرة التاريخية» و «المنهج العلمي»، وبعبارة أخرى لقد **تعاملوا مع الرؤية الاستشراقية من «الخارج»** ولم يهتموا بمحددات هذه الرؤية ومكوناتها الداخلية.

ولسنا نقصد هنا تلك العلاقة الصريحة حيناً، والخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية والظاهرة الاستعمارية، ولا تلك الرواسب الدفينة التي كانت تؤسس بصورة أو بأخرى تلك المطاعن التي وجهت للاسلام والفكر العربي من طرف «بعض الباحثين الغربيين» والتي يعود أصلها إلى **الصراع التاريخي بين المسيحية والإسلام** خلال القرون الوسطى، وإنما نقصد **الشروط الموضوعية**، التاريخية والمنهجية، التي كانت توجه من الداخل نظرة الأوروبيين إلى تاريخ الفلسفة، خلال القرن الماضي وبداية هذا القرن، وهي الحقبة ذاتها التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية. ويهمنا هنا أن نُلِمَّ إلمامة سريعة بتلك الشروط قبل تحليل ثلاثة نماذج من «التاريخ» الاستشراقي للفلسفة الإسلامية يعكس كل منها منهجاً معيناً من المناهج الرئيسية السائدة في الأدبيات الاستشراقية .

وحتى لانذهب بعيداً، في مقالة محدودة الحجم والمدى، **سنكتفي بالرجوع إلى كتاب واحد** كان المرجع الأساسي والرئيسي الذي استلهم منه ـ فيما يبدو ـ كل من صاحب « التمهيد» وصاحب «المنهج وتطبيقه» مشروعهما. إنه كتاب «**تاريخ الفلسفة**» لأميل برهية، استاذ الفلسفة الشهير في جامعة السوربون بباريس في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن .

خصص أميل برهية مدخل كتابه الذي يقع في سبعة مجلدات **لتحليل الظروف الفكرية العامة** التي نشأ فيها ذلك النوع من البحث الذي يسمى الآن بـ «تاريخ الفلسفة» والتي عرفتها أوروبا في القرن الماضي خاصة. لقد حصر برهية القضايا المنهجية والمشاكل الفكرية التي أثيرت خلال القرن الماضي ـ في أوروبا حول موضوع التاريخ للفلسفة، في ثلاث نقاط رئيسية : ـ

- **الأولى** : تتعلق بتعيين البدايات والحدود: بدايات التفكير الفلسفي وحدود موطنه: «أبدأت الفلسفة في القرن السادس ـ قبل الميلاد ـ في المدن الأيونية كما هومسلم به منذ أرسطو، أم أن لها أصولا أوغل في القدم، سواء في بلاد اليونان أو في البلدان الشرقية. ثم أينبغي على مؤرخ الفلسفة ـ أيمكنه ويجب عليه في الوقت ذاته ـ الوقوف عند تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي البلدان التي ترجع حضارتها إلى أصول يونانية ـ رومانية، أم أن عليه أن يوسع نظرته لتشمل الحضارات الشرقية».
- **أما النقطة الثانية** : فتتعلق بمدى ماللفلسفة من استقلال عن بقية العلوم الأخرى: «إلى أي مدى وبأي مقدار يتوفر الفكر الفلسفي على تطور ذاتي مستقل يكفي ليجعل منه موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ الفنون الفكرية الأخرى؟ أليس مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بكل من العلوم والفن والدين والحياة السياسية بصورة يصعب معها اتخاذ النظريات الفلسفية موضوعاً لبحث مستقل؟
- **وأما النقطة الثالثة والأخيرة** : فتتعلق بمسألة «التقدم» في الفلسفة: «هل يمكن الحديث عن نمو مطرد أي عن تقدم في الفلسفة، أم أن الفكر البشري يمتلك منذ البداية، جميع الحلول الممكنة للمشاكل التي يطرحها، وأنه بالتالي، لايعمل إلا على تكرار نفسه بصورة أبدية وأن المنظومات الفلسفية من جهة أخرى يحل بعضها محل بعض بصورة ترجع إلى مجرد الصدفة والاتقان»[٣٠]

مايهمنا نحن الآن من هذه الأسئلة التي كان يطرحها على أنفسهم أولئك الذين انصرفوا بتفكيرهم إلى البحث في الكيفية التي ينبغي أن يكتب عليها تاريخ الفلسفة، من المفكرين الأوروبيين خلال القرن الماضي وبدايات هذا القرن، ليس جانبها «العلمي» أو «المنهجي» بل مايهمنا اساساً هو الخلفيات التي كانت تحركهم والإطار العام الذي كانوا يفكرون داخله، نقصد بذلك رغبتهم في إعادة بناء الفكر الفلسفي الأوروبي بصورة تحقق له «الوحدة والاستمرارية» من جهة وتجعل منه من جهة أخرى «التاريخ العام» للفلسفة كلها. وهذا وذاك ماحاول الأستاذ برهية نفسه أن يحققه في كتابه .

وهكذا فعلى الرغم من اعترافه في مدخل كتابه بأسبقية بلدان الشرق الأدنى «مصر وبلاد مابين النهرين» في مجالات التفكير الديني والعلمي وحتى الفلسفي، فانه

ينطلق في الفصل الأول من كتابه من فلاسفة اليونان الأولين «فلاسفة ماقبل سقراط» باعتبار أن الفلسفة كما يقول «ولدت في القرن السادس ـ قبل الميلاد ـ في بلدان أيونية، وفي المدن الساحلية التي كانت حينذاك مدناً تجارية غنية»[٣١] . ومن هنا، من المدن الأيونية اليونانية «نبع» نهر الفلسفة ليشق طريقه إلى أثينا ثم منها إلى رومة لينتشر بعد ذلك في أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى وفي أوروبا الحديثة إلى يومنا هذا. وخلال هذه المسيرة «التاريخية» الطويلة يحرص الأستاذ برهية على إبراز «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الفلسفي في أوروبا، متوجاً بذلك جهود الذين سبقوه في هذا الميدان منذ القرن الثامن عشر. وكما يقول هونفسه: «لقد عمل مفكرو القرن الثامن عشر، إذن، على إدخال الوحدة والاستمرارية في تاريخ الفلسفة، ومن ثم فإن كل القسم الأول من القرن التاسع عشركان مسرحاً لمجهود استهدف تشييد البناء الذي لم يكن قد تعدى العمل فيه من قبل مرحلة رسم المعالم العامة»[٣٢]. إنه «بناء» تاريخ الفلسفة في أوروبا الذي هدف برهية إلى تقديم صورة عنه أكثر تماسكاً وانسجاماً .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن «تاريخ الفلسفة» هذا الذي «تحققت فيه» أو «حققت له» الوحدة والاستمرارية هو وحده التاريخ «العام» والرسمي للفلسفة. أما ماعداه فهوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها جزءاً مقوماً لهذا التاريخ «العام» بل بوصفها «**بِرَكاً» أشبه بـ «البحر الميت**» معزولة ومفصولة عن «النهر الخالد» المتدفق من بلاد اليونان، ولذلك لم تجد مكاناً لها في المجلدات السبعة التي خصصها برهية لهذا «النهر الخالد» نهر الفلسفة اليونانية ـ الأوروبية، وإنما أضيف بعضها كملاحق صدر منها فيما نعلم ملحقان: واحد خاص بـ «الفلسفة في الشرق» كتبه بول ماسون أورسيل[٣٣] والآخر خاص بـ «الفلسفة البيزنطية» كتبه بازيل طاطاليس.[٣٤] **أما الفلسفة في الاسلام فلم تحظ في مشروع برهية بملحق خاص و إنما وردت الاشارة إليها في سياق الكلام عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى أوروبا**. وإذا كانت هناك إشارة خاصة إلى «الرشدية اللاتينية» فإن **ابن رشد العربي الاسلامي لايحظى بأي اهتمام يستحق الذكر.**

يتعلق الأمر اذن بتاريخ للفلسفة مبني جملة وتفصيلا على المركزية الأوروبية في أضيق صورها، إنه تاريخ للفلسفة في أوروبا من العصر الهيليني إلى العصر الحديث ينصب تنصيباً على أنه التاريخ «العام» للفلسفة متجاهلا ليس فقط الفلسفة في الإسلام التي احتلت لمدة **أربعة قرون مكاناً بارزاً في الثقافة العربية الإسلامية التي كانت ثقافة العالم في عصرها، بل ومتجاهلا كذلك الفلسفة التي ازدهرت قبل الإسلام في البلدان التي ستصبح عربية اسلامية كمصر وسورية والعراق (مدرسة الإسكندرية والمدارس السريانية... إلخ)** .

في إطار هذه المركزية الأوروبية المفرطة تمت، إذن، عملية إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبية الذي أصبح يقدم على أنه تاريخ الفلسفة «العام» أو التاريخ العالمي للفلسفة. نعم لم يكن مؤرخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أو في القرن الحالي يصدرون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوع رؤاهم الفلسفية ومناهجهم واختلافها لم يكن أبداً خارج الإطار الذي كانوا يتحركون داخله والذي كانوا يعملون جميعاً على تقويته وتعزيزه، **إطار المركزية الأوروبية** .

وهكذا فإذا كان المنهج التاريخي الذي كان هدفه الأساسي هو بناء «الوحدة والاستمرارية» في تاريخ الفكر الأوروبي عامة، صادراً في ذلك بصورة صريحة أو ضمنية عن فكرة «التقدم» التي بلغت أوجها عند هيجل الذي لم يتردد في التأكيد على أن «تاريخ الفلسفة يكشف بجلاء من خلال مختلف الفلسفات التي تظهر، أنه ليست هناك إلا فلسفة واحدة على درجات متفاوتة من النمو وأن المبادىء الخاصة التي ترتكز عليها منظومة فلسفية معينة ليست هي الأخرى سوى فروع للكيان الواحد نفسه. والفلسفة التي تكون آخر من وصل (في كل عصر) هي نتيجة لكل الفلسفات التي سبقتها ويجب أن تحتوي على المبادىء التي قامت عليها هذه الفلسفات»[٣٥]، **إذا كان هذا المنهج التاريخي يمارس بصراحة إمبريالية على التاريخ، يبرز مايريد ويقمع مالايريد**، فإن المناهج الأخرى التي تختلف معه، أو قامت كرد فعل ضده، لم تكن تمس أبداً الاطار الذي قام هذا المنهج من أجل تشييده وتقويته، إطار المركزية الأوروبية بوصفها مرجعاً لكل شيء يقع خارج أوروبا .

وهكذا، **فالمنهج الفيلولوجي الذي نشط أصحابه نشاطاً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي، في مجال تحقيق النصوص ونقدها والكشف عما كان مغموراً منها** ـ سواء النصوص اليونانية واللاتينية أو غيرها ـ مما كانت نتيجة ظهور معطيات جديدة تفرض تعديل الرؤى «الشمولية» أو التخلي عنها نهائياً وتبني النظرة الفيلولوجية التجزيئية التي تجتهد في رد كل فكرة إلى «أصل» سابق، إن هذا المنهج لم يكن هو الآخر يبحث عن أصول للنظريات الفلسفية الأوروبية خارج إطار المركزية الأوروبية. لقد كان المجال الوحيد الذي كان يبحث فيه الفيلولوجيون عن أصول للأفكار التي يقول بها فلاسفة أوروبا هو المجال الأوروبي ذاته، ولم يحدث قط أن اعترفوا بأصل غير أوروبي لأية فلسفة أو فكرة بها فيلسوف أوروبي .

أما المنهج «الفردي» أو «الذاتي» الذي يرفض أصحابه في آن واحد «الشمولية» التي يقررها المنهج التاريخي والنظرة التجزيئية التي يكرسها المنهج الفيلولوجي، ويدعون إلى التعامل مع كل فيلسوف على حدة، بوصفه مفكراً مبدعاً خلاقاً، وليس تعبيراً عن وسط اجتماعي ولا عن لحظة تاريخية،[٣٦] فإنهم لم يكونوا يفكرون إلا في الفلاسفة

الذين ينتظمهم تاريخ الفلسفة الأوروبي النزعة أمثال أفلاطون وديكارت وباسكال وكانط.. إلخ .

هذه المناهج الثلاثة التي تقاسمت مؤرخي الفلسفة في أوروبا طوال القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن هي ذاتها المناهج التي تقاسمت المستشرقين: فكان منهم صاحب النظرة «الشمولية» الذي يعتمد المنهج التاريخي، وكان منهم صاحب النظرة التجزيئية المتحمس للمنهج الفيلولوجي، وكان منهم صاحب النظرة الذاتية الذي «يتعاطف» مع الفيلسوف وتجربته الفلسفية. ولكنهم ظلوا في جميع الأحوال مرتبطين بالاطار ذاته الذي كانوا يعملون داخله هم وزملاؤهم مؤرخو الفلسفة، يفكرون بوحي من معطياته، من حاجاته وإنجازاته، وبالتالي يربطون كل شيء به. وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر «شمولياً» في الفلسفة الإسلامية، لابوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية الإسلامية، بل بوصفها امتداداً محرفاً أو مشوهاً لـ «الفلسفة اليونانية». **أما المستشرق المغرم بالمنهج الفيلولوجي فهو على الرغم من اختلافه مع زميله «الشمولي» النظرة، داخل الإطار الأوروبي، فهو يتفق معه خارجه، لأنه عندما يتجه إلى الفلسفة الإسلامية بنظرته التجزيئية لايعمل على ردّ أجزائها إلى أصول تقع داخلها، أو على الأقل مقروءة بتوجيه من همومها الخاصة، بل هو يجتهد كل الاجتهاد إلى ردّ تلك الأجزاء إلى «أصول» يونانية، أي أوروبية الشيء الذي يعني المساهمة، ولو بطريقة غير مباشرة، في العملية نفسها، عملية خدمة «النهر الخالد»** بتعميق مجراه وصيانة ضفافه، نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أول مرة في بلاد اليونان وظل يشق طريقه غرباً إلى أوروبا الحديثة . وأما المستشرق صاحب المنهج الذاتي فإنه على الرغم من إعلان تمرده على التاريخ المبني على فكرة التقدم، وادعائه تعاطفه مع الأشخاص وتجاربهم حتى ولو كانوا يقعون خارج الثقافة الأوروبية، **كالحلاج** مثلا الذي حاول ماسينيون تقمص تجربته الصوفية، فانه يظل مع ذلك موجهاً من داخل ذات الإطار مشدوداً إليه غير قادر ولا راغب أبداً في الخروج منه أو القطيعة معه. إنه إذ يتمرد على حاضر هذا الإطار ـ الأوروبي ـ يتمسك بماضيه فيعيشه رومانسياً عبر تجربة هذه الشخصية أو تلك من الشخصيات الروحانية في الثقافة العربية الإسلامية التي يجد فيها تعويضاً عن الروحانية التي افتقدتها الثقافة الأوروبية المعاصرة. وقد يذهب إلى أبعد من ذلك فيطالب باستعادة روحانية الغرب مما لدى الشرق .

لنقدم نموذجاً عن كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة.

* * *

يعتبر كتاب المستشرق الألماني ديبور T.J De Bor «تاريخ الفلسفة في الاسلام»[٣٧] أول كتاب يؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل، يكتبه مستشرق. وقد أشار مؤلفه إلى ذلك في مستهل مقدمة الكتاب حيث يقول : «هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، بعد أن وضع الأستاذ مونك في ذلك مختصره الجيد. فيمكن أن يعد كتابي هذا **بدءاً جديداً** لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات». بالفعل، فكتاب مونك S. Munk «**أمشاج في الفلسفة اليهودية والعربية**»[٣٨] الصادر بباريس عام ١٨٥٩، هو كما يدل عليه عنوانه مجموعة من الأبحاث تتناول آراء الفلاسفة اليهود الأندلسيين وبعض الفلاسفة المسلمين. وعلى الرغم من أهمية هذا الكتاب، إذ مازال من المراجع الأساسية في موضوعه، فإنه لايقدم تاريخاً للفلسفة في الإسلام ككل، بل يبقى مثله، مثل دراسات المستشرقين السابقين لديبور، مجموعة أبحاث مستقلة. وبما أن كتاب ديبور صدر في أول هذا القرن قبل أن يبدأ التأليف العربي الحديث في الفلسفة الإسلامية فإنه دون منازع، أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة[٣٩] . ومن هنا الأهمية الخاصة التي يكتسبها هذا الكتاب بالنسبة للمؤلفين العرب، خاصة بعد ترجمته إلى العربية، إذ سيغدو ليس فقط أحد المراجع الأساسية المعتمد عليها بل أيضاً، وهذا أهم، سيصبح النموذج والقدوة. وإذا أضفنا إلى ذلك محاولته تتبع منازع التفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام **منذ نشأته إلى ابن خلدون**، ثم اعتماده الطريقة التركيبية القائمة على التركيز وتقديم تصورات وأحكام عامة، أدركنا سر الشهرة التي نالها هذا الكتاب، ومازال يحظى بها إلى اليوم، لدى المشتغلين بالفلسفة في الساحة الفكرية العربية المعاصرة... [٤٠] لنلق نظرة موجزة، ولكن فاحصة ونقدية على هذا الكتاب القديم الذي مازال «جديدا» ولنبدأ ببنيته العامة.

يتألف الكتاب من سبعة أبواب : الأول عبارة عن مدخل من ثلاث فقرات رئيسية[٤١] تناول فيها المؤلف مايمكن اعتباره بمثابة المكونات الرئيسية للتفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام :

١ - **مسرح الحوادث**: الدولة العربية الاسلامية منذ قيامها حتى سقوط الخلافة.

٢ - **الحكمة الشرقية**: النظر العقلي عند الساميين، الديانة الفارسية، الحكمة الهندية.

٣ - **العلم اليوناني**: المدارس السريانية التراجم العربية، الكتب المنحولة على ارسطو..

أما الباب الثاني وعنوانه «الفلسفة والعلوم العربية» فيتألف من أربع فقرات رئيسية تتناول: علوم اللغة والفقه، وعلم الكلام، والأدب والتاريخ.

يأتي بعد ذلك **الباب الثالث** بعنوان «الفلسفة الفيثاغورية» ويتألف من فقرتين رئيسيتين تتناول الأولى علوم الرياضيات والطبيعة والطب بينما تتناول الثانية فكر إخوان الصفا.

أما **الباب الرابع** فموضوعه: «الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة بالمشرق» ويشتمل على خمس فقرات رئيسية تتناول على التوالي فلسفة الكندي والفارابي وابن مسكويه وابن سينا وابن الهيثم.

أما **الباب الخامس** وعنوانه «نهاية الفلسفة بالمشرق» فيتألف من فقرتين رئيسيتين خصصت الأولى للغزالي والثانية لـ «أصحاب المختصرات الجامعة».

ويأتي **الباب السابع** خاصا بـ «الفلسفة في المغرب» ويضم أربع فقرات رئيسية تتناول الأولى بواكر الفلسفة في الأندلس والثلاث الباقيات تتناول بالترتيب ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. وأخيراً يأتي الباب السابع عبارة عن خاتمة من فقرتين رئيسيتين. الأولى خاصة بابن خلدون والثانية بعنوان «العرب والفلسفة النصرانية في القرون الوسطى»، وبذلك ينتهي الكتاب.

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارىء هذا المظهر الخارجي لبنية الكتاب سيكون إنطباعاً ايجابياً تماماً: فالكتاب ينطلق من «مصادر» الفكر الفلسفي والعلمي في الإسلام، الذاتية منها والأجنبية، ليتناول بعد ذلك فروعه ومساراته داخل الثقافة العربية الاسلامية إلى سقوط الأندلس وانتقال الفلسفة والعلوم العربية إلى أوروبا، فهو من هذه الناحية يبدو وكأنه يريد بناء تاريخ «خاص» للفلسفة في الإسلام على غرار تاريخ الفلسفة «العام» كما شيده مؤرخو الفلسفة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي، مطبقاً «المنهج التاريخي» ذاته، إن لم يكن بصورة «تامة» فيمكن القول إنه فعل ذلك بـ «قدر الإمكان».

غير أن هذا الانطباع الايجابي سيصيبه كثير من التشويش، وقد ينقلب إلى عكسه تماماً، عندما يبدأ القارىء في فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخلية على ضوء ماقلناه قبل عن طبيعة الرؤية الاستشراقية ومكوناتها الخاصة. بل إننا نصطدم، أكثر من ذلك، **بذات المطاعن والاتهامات** التي وجهها «بعض الباحثين الغربيين» ـ حسب تعبير الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ من أمثال رينان وجوتييه إلى **العقل العربي** والفلسفة الاسلامية.

لنذكر هذه المطاعن والاتهامات كما سجلها ديبور بقلمه لنرى بعد ذلك مايترتب عليها من نتائج تكشف عن حقيقة تفكيره واتجاه رؤيته.

يقول ديبور في المدخل الذي خصصه لـ «مصادر» الفكر الفلسفي في الإسلام: **«لم تكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكمية**. وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة متفرقة لارابط بينها ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الانسان ومصيره. وإذا عرض للعقل السامي مايعجز عن إدراكه **لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله** التي لايعجزها شيء والتي لاندرك مداها ولا أسرارها...» (ص ١٣) . **يتبنى ديبور** إذن، من دون تردد ولا مواربة **نظرية رينان** بكل ماتحمله من مضامين عنصرية، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربية الإسلامية حكم مسبق: ذلك لأنه **مادامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لايمكن أن تكون أصيلة** ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأن «الأصالة» و «الجدة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على «الجنس الآري» وحده.

هذا الحكم المسبق الذي تتضمنه الفقرة السابقة يأتي صريحاً واضحا عندما ينصرف الحديث مباشرة إلى «الفلسفة في الإسلام» حيث نقرأ «وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام **فلسفة انتخابية عمادها الاقتباس** مما ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين، لا ابتكاراً ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، **لابافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة**، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها».

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الاهتمام بها، ولماذا كل هذا العناء الذي يتكبده «المستشرق» في سبيل الاطلاع عليها ثم الكتابة فيها بلغته وداخل ثقافته؟

ويأتي الجواب صريحاً . يقول ديبور: «ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية، من الوجهة التاريخية، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وان تتبع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق الكثيرة العناصر، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ولاسيما اذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الاسلامية بها» ثم يضيف أيضاً : «ولهذا البحث شأن عظيم إذ يتيح لنا فرصة لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات. والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان حتى لقد يعدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها المدنيات وبحيث لايمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها». ويضيف كذلك: «ولتاريخ الإسلام شأن أيضاً، **لأنه يرينا أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرية** مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين. وإذا

احطنا علما بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى، ويجب أن نكون في هذا القياس على حذر ويجب ألّا نفرط في أمره الآن على الأقل. ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة». (ص ٥٠ ـ ٥١)

واضـح إذاً إن الهدف، هدف ديبور وزملائه المستشرقين من دراسة الفلسفة الاسـلامية، ليس البحث فيها عن عناصر أصيلة ولا عن لون آخر من الفكر الانساني... كلا إن «التـأريخ» لها ليس لذاتها ولا حتى بوصفها «واسطة» بين الفلسفة اليونانية والفلسفـة الأوروبية في القرون الوسطى، بل إن مايهم المستشرق منها «أكبر كثيراً» بالنسبـة لما يشغـل اهتمامه: إنه العمل على تكملة وتتميم تاريخ «النهر الخالد»، نهر الفلسفة في أوروبا. وهكذا فالفلسفة الاسلامية تمكن ـ الباحثين الغربيين ـ من ثلاثة أمور أساسية بالنسبة لمشاكلهم الفكرية:

- **هي تمكنهم من «تتبع دخول أفكار اليونان في مدنية الشرق..»** الشيء الذي يعني مواصلة التأريخ للفلسفة اليونانية.
- وهي تمكنهم من **مقارنة المدنية الإسلامية بالمدنية اليونانية، مقارنة ترمي إلى بيان أن الفلسفة لم تظهر في المدنية الإسلامية من داخلها** وإنما نقلت إليها، وبـالتالي البرهنة على أن الفلسفة «ظاهرة فريدة» خاصة باليونان «لايمكن تعليل ظهـورهـا بأسباب خارجة عنها»، وبالتالي فهي لاتدين بشيء للحضارات القديمة كالحضارة العصرية والحضارة البابلية مثلما أنها لاتدين بشيء للحضارة العربية.
- ودراسـة الفلسفـة الاسلامية تمكن الباحث الغربي ثالثاً من **التعرف على «أول محاولة للتغذي بثمرات الفكر اليوناني...»** من جهة ومن الوصول كذلك «بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى» مع التأكيد على ضرورة «التحفظ» في هذا «القياس» وعدم «الإفراط فيه» الشيء الذي يعني بالعربي الفصيح التحفظ حتى من أهمية الدور الذي قد تكون الفلسفة الإسلامية قد قامت به كـ «واسطة».

هل نحتاج بعد كل هذا الوضوح إلى تعليق؟ لنكتف بالتذكير بما سبق **أن قلناه قبـل عن طبيعـة الرؤيـة الاستشراقيـة في الفلسفـة وأنها تصدر عن «المركزية الأوروبيـة»** وتعمل على تعزيزها وتكريسها. إن الهدف عند ديبور كما عند غيره من المستشرقـين ليس فهم الفلسفـة الإسـلاميـة لذاتهـا، بل **استكمال فهمهم للفلسفة اليـونـانية وللفكر الأوروبي عامة**. والنموذجان التاليان يؤكدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى.

يقدم لنـا كتاب الدكتور بينس S Pines «**مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**»[42] الذي صدر في الثلاثينات من هذا القرن مثـالا نمـوذجيـاً عن تطبيق المنهـج الفيلولوجي في الدراسـات الإسـلامية من طرف المستشرقين. فهو من جهة يعتمد في بناء الموضوع على النصوص التي يحاول جاهداً جمعها من جميع المصادر المتوفرة وهو من جهة أخرى يركز على جزئيات الموضوع إذا وجدها جاهزة أو يعمل على تجزئة الموضوع إلى أجزاء إن كان فيه تركيب، ثم يبحث لكل جزء عن «أصل» مقطوع به أو محتمل في هذه الثقافة أو تلك من الثقافات السابقة على الاسلام، ثم أخيراً، عندما يحين وقت استخلاص النتيجة العامة يتوقف أو يتردد خوفاً من أن تكون هناك نصوص لم تكتشف بعد قد لاتؤيد الحكم الذي يمكن اصداره. إن صاحب المنهج الفيلولوجي لاينتهي الى نتيجة نهائية صريحة بل يترك الباب مفتوحاً...

قد يبدو، من الناحية «العلمية» أن هذا المنهج منهج سليم لأنه «شديد الاحتياط» لايستسلم للتخمينات ولا للفرضيات... **ولكن هذه «المزايا» لاتلبث أن تتوارى أمام المساوىء المترتبة عنها**، هذا فضلا عن أن للمنهج الفيلولوجي عند المستشرقين خلفية أيـديولوجية خاصة، لنؤكد أولا أن النظرة التجزيئية التي يصدر عنها ويعتمدها هذا المنهـج **تمارس عدواناً خطيراً على النصوص** وبالتالي على فكر صاحب النص وذلك عندما **تفتته وتقتل الحياة في سياقه** وتنتزع منه ماتريد لتلقي بالباقي في سلة المهملات، أمـا حرص هذا المنهج على رد كل فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقاً، **الصدور عن فكرة مسبقة**، بل عن حكم عام مسبق **قوامه إنكار قدرة المفكر على الإبداع والإتيان بجديد** لأنه مادام الابداع لايكون من الصفر فكل مايعتبر جديداً يمكن إرجاعه إلى أصول قديمة. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يطمس جوانب الإبداع والخلق في المنـظومـات الفكرية عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معينة كالثقافة الأوروبيـة مثـلا فإنـه يبقى مع ذلك الابداع قائما داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولا» للأفكار والأنساق المجزأة. ولكن عندما يتعدى الأمر ذلك إلى الخروج بالأفكار والأنساق المجزأة من محيط الثقافة التي تنتمي اليها للبحث لها عن اصول خارج هذه الثقافة فان ذلك يعني إنكار الإبداع ليس فقط على الأشخاص، بل ايضاً على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجي إلى حكم عام أكثر تعسفاً وعدوانية من أي منهج آخر.

لننـظر الآن على ضوء هذه المعطيات الى كتاب بينس الذي يكشف عنوانه عن مضمـونـه وغـايته: «**مذهب الذرة عند علماء المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود**». إن الأمر يتعلق إذن لابيحث يتناول نظرية علماء الكلام المسلمين في الجوهر الفـرد كما هي داخل الثقافة الإسلامية، أي بوصفها نظرية تستقي معناها ودلالتها من

الكل الذي تنتمي إليه، وهو علم الكلام، في ذات الوقت التي تؤدي داخله وظيفة معينة، بل يتعلق الأمر ببحث هدفه الأول والأخير «الكشف» عن الأصول اليونانية أو الهندية لجملة الآراء التي أدلى بها علماء الكلام والفلاسفة حول موضوع «الذرة». ومعنى هذا أن التفكير خلال البحث يتجه إلى خارج الثقافة العربية الاسلامية وليس إلى داخلها. وبعبارة أخرى إنه يريد أن يتعرف على ماهو خارج عنها وليس على ماهو داخل فيها .

يتألف كتاب بينس من ثلاث فقرات رئيسية:

١ ـ مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام
٢ ـ مذهب الرازي في الجوهر الفرد ومصادره.
٣ ـ مصادر مذهب الجوهر الفرد في علم الكلام[٤٣]

لاشك أن الانطباع الأول الذي يتركه كتاب بينس في نفس القارىء سيكون مشفوعاً بالتقدير والإعجاب لما بذله المؤلف من مجهود كبير لجمع المعلومات من مصادر متعددة جلها مخطوطات لم تكن قد نشرت قبل، هذا إلى جانب ذلك العدد العديد من المقارنات والإحالات والهوامش مما يدل على اطلاع واسع ورغبة في الدقة العلمية. ولكن هذا الانطباع سرعان مايأخذ في التبخر بمجرد مايعود القارىء إلى الكتاب ليعيد قراءته بعين فاحصة ناقدة. ولعل أول مايمكن تسجيله في هذا الصدد هو أن **ماهو حاضر في ذهن المؤلف ويتكرر باستمرار ليس فقط أسماء المفكرين المسلمين الذين ينقل عنهم، بل أيضاً وبالدرجة الأولى أسماء المفكرين اليونان والهنود** وبعبارة أخرى إن أفكار المؤلفين المسلمين تقرأ هنا، لابواسطة معطيات الثقافة العربية الاسلامية وهمومها وتطلعاتها، بل بواسطة أفكار علماء اليونان والهنود .

أما الأطروحة الرئيسية-التي يريد الكتاب الدفاع عنها فهي ذات شقين:

الأول هو التشكيك في كون آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد ذات أصول يونانية أو ترجع إلى مذاهب تشكل امتدادا للفلسفة اليونانية، كما قال بذلك بريتزل[٤٤] والقول بدلا من ذلك بأنها أقرب إلى آراء الهنود في الذرة وأكثر شبهاً بها، ولإثبات هذه الدعوى عرض المؤلف بتفصيل لآراء الهنود في الموضوع.

أما الشق الثاني من الأطروحة ذاتها فيتعلق بمصادر فلسفة الرازي وبكيفية خاصة نظريته في الجزء الذي لايتجزأ والتي يرجعها بينس دون تردد إلى أفلاطون وديمقريطس .

قد يتساءل القارىء وما الفائدة من هذا وذاك؟ ماذا يفيدنا أن يكون هناك شبه قوي بين آ راء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد أو الذرة وبين آراء علماء الهنود في

الموضوع نفسه، وأن يكون الرازي قد استقى آراءه من افلاطون وديمقريطس ؟

الواقع أن «الفائدة» هنا يجب أن ينظر إليها لا بالنسبة لنا نحن العرب الذين لم يكن خطاب بينس موجهاً لنا، بل **بالنسبة للفكر الأوروبي الذي كان يفكر بواسطته ومن أجله**. إن «الفائدة» في هذه الحالة هي، كما رأينا عند ديبور، تتميم تاريخ الفكر الأوروبي بالتعرف على تأثير الفكر اليوناني هنا وهناك، وعلى **تفوق العقل «الآري» على العقل «السامي»**. وهكذا يقرر بينس أن آراء المتكلمين المسلمين في الجوهر الفرد لايمكن أن تكون من إنتاج الثقافة الإسلامية وحدها وأن «**استقلال مذهب الاسلاميين عن التأثر بغيره أمر بعيد الاحتمال جداً**». وإذا تقرر هذا ـ وهو مصادرة على المطلوب ـ فإن الشبه بين آراء المسلمين وآراء الهنود يرجح أن تكون الثقافة الهندية، وليس الفلسفة اليونانية هي المنبع الذي استقى منه المسلمون آراءهم في هذا الموضوع. ذلك ـ وهذا تعليل عجيب ـ لأنه «لو أننا اعتبرنا هذا المذهب «مذهب الذرة عند المسلمين» كما اعتبره بريتزل، استمراراً لمذهب يوناني الأصل تطور واتخذ صورة أخرى في القرون الأخيرة قبل الاسلام، لوجب علينا أيضاً أن نعيد النظر في استدلال علماء الهنديات من حيث إنهم يحاولون أن يثبتوا استقلال نشأة مذهب الهنود من غير تأثير أجنبي مستندين في ذلك إلى اختلافه عن مذهب الجزء القديم عند اليونان» «ص ـ ١٢١» **معنى هذا أن الرؤية الاستشراقية تقبل أن يكون للهنود مذهب مستقل في الذرة، وفي غيرها، ولا تقبل أن يكون للعرب مثل هذا المذهب**. هل يمكن أن نجد لهذا النوع من التحكم تفسيراً آخر غير التفسير الذي تمله النظرية إلى النظرية التي تصنف البشر إلى « آريين » و « ساميين » ؟

هذا عن «الفائدة» من إرجاع مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين المسلمين إلى «أصل» هندي ـ آري. أما عن «الفائدة» من إرجاع آراء الرازي الى افلاطون، وبالضبط الى ديمقريطس فيعبر عنها بينس كما يلي «...وعلى هذا فلقد كان الرازي متمسكاً عن شعور منه بما أثر عن أفلاطون ويحاول أن يعارض به آراء أرسطو، وكان هو أو سلفه يحاول أن يدخل فيه آراء أخرى خصوصاً للفلاسفة الذين تقدموا سقراط. على أننا لو **أردنا أن نقدر القيمة الحقيقية لما يتضمنه مذهب الرازي ونعين مكانه في تاريخ العلم، لكان من أهم مايظهر لنا، ناحية أخرى وهي أن الرازي يبدو واحداً من الذين واصلوا حمل التراث المتصل بمذاهب الجوهر الفرد القديم** «...» فيجب أن نعتبر الرازي منذ الآن **علماً من أكبر الأعلام في تاريخ التراث الديمقريطي** خلال مدة استمرت مايقرب من ألف عام كاد أن يكون هذا التراث فيها نسياً منسياً» «ص ٧٣ ـ ٧٦».

«حفظ التراث الديمقريطي» ـ وهو جزء من التراث اليوناني الأوروبي ـ تلك هي القيمة الحقيقية لمذهب الرازي في نظر «الباحث الغربي»، وذلك هو «مكانه في تاريخ العلم».. الأوروبي طبعاً.

هل نحتاج بعد هذا الوضوح إلى مزيد بيان؟

لننتقل إلى النموذج الثالث والأخير ولننظر كيف سيجتهد هو الآخر في خدمة الفكر الأوروبي... وتأكيد المركزية الأوروبية.

* * *

سبقت الإشارة إلى أن ديبور وصف كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» بأنه «أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية في جملتها»، وقلنا آنذاك إن كتاب ديبور كان فعلا أول كتاب من نوعه ... وعلى الرغم من أن كتاب ديبور قد صدر في السنوات الأولى من هذا القرن وعلى الرغم من سلسلة الكتب التي تؤرخ للفلسفة الاسلامية ككل أو كأجزاء والتي توالت منذ ذلك التاريخ سواء بأقلام مؤلفين عرب أو بأقلام مستشرقين فإن **هنري كوربان** الذي أصدر عام ١٩٦٤ كتاباً بعنوان: «تاريخ الفلسفة الإسلامية»[٤٥] لم يتردد في استهلال مقدمته بالقول : «ليس لنا سلف يمهد لنا الطريق في هذه الدراسة». هكذا يشعر هنري كوربان قارئه منذ السطر الأول من كتابه بأن **الأمر يتعلق بمشروع جديد للتأريخ** لـ «الفلسفة الإسلامية» مشروع حدد كوربان نفسه «اسمه وبنيانه» في النقاط التالية:

- فمن جهة يتعلق الأمر بـ «**فلسفة إسلامية**» **وليس بـ** «**فلسفة عربية**» إن كوربان يستعيد مشكلة «التسمية» التي أثارها زملاؤه المستشرقون من قبل، ليقرر أن عبارة «الفلسفة العربية» تقصي فلاسفة إسلاميين إيرانيين «كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى حيناً آخر». وبما أن هؤلاء قد ساهموا بقسط وافر في بناء «العالمية الروحية لمفهوم الإسلام»، حسب تعبير كوربان، وبما أن مشروعه يتناول «الفلسفة الإسلامية التي ترتبط نهضتها وانتشارها الأساسي بالواقع الديني الروحي والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لايعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما يشاع ذلك خطأ»، فإن الفلسفة موضوع البحث فلسفة «إسلامية» ليس فقط لأن معظم رجالها لم يكونوا عرباً بل أيضاً لأن موضوع البحث هو «العالمية الروحية للإسلام»، وسنبين فيما بعد ماتعنية هذه العبارة في تفكير كوربان .

- **ومن جهة ثانية** فإن مشروع كوربان «لاسلف له» لأنه لايقتصر على المخطط «التقليدي» الذي تتبعه كتب تاريخ الفلسفة الذي لايهتم إلا ببعض الأسماء الكبيرة التي عرفتهم أوروبا في العصور الوسطى بواسطة الترجمات اللاتينية والذين تنتهي

قائمتهم بابن رشد الذي أعطى لأوروبا «الرشدية اللاتينية» .. بل إن «المشروع» يتجاوز هذا المخطط ويتعدى حدوده لينظر إلى «التأمل الفلسفي في الإسلام» في شموليته وخط تطوره العام الذي لم يتوقف مع موت ابن رشد بل استمر «**في المشرق ولاسيما في إيران**» إلى أيامنا هذه .[٤٦]

- **ومن جهة ثالثة** فإن هذا المشروع الجديد لتاريخ «الفلسفة الإسلامية» لايتقيد كما يقول صاحبه، بالمفهوم التقليدي الشائع لكلمة «فلسفة» والذي تحدد تاريخيا بذلك «التمييز الفيصل الواضح بين الفلسفة واللاهوت في الغرب» الذي يعود إلى القرون الوسطى الأوروبية والذي يقوم على الفصل بين ماهو ديني وماهو دنيوي حيث تمثل الفلسفة العقل «الدنيا» ويمثل اللاهوت «الدين» الشيء الذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بظاهرة الكنيسة. وبما أن الإسلام لم يعرف الكنيسة ولا هذا الفصل بين الديني والدنيوي فإن الفلسفة الإسلامية لم تكن تشكل «المقابل للاهوت» بل كانت فلسفة ولاهوتاً في الوقت نفسه . وعلى الرغم من أنها قد عرفت «أكثر من موقف صعب» في التوفيق بين العقل والدين، فإنه «حيثما استقر المقام بالتحقيق الفلسفي في الإسلام كان التفكير عندها منصباً على أمر أساسي هو النبوة والوحي النبوي وعلى المشاكل والمواقف التفسيرية التي يتضمنها هذا الأمر الأساسي، وعندها تأخذ الفلسفة شكل فلسفة نبوية أو حكمة لدنية». ومن هنا يعطي هنري كوربان أهمية بالغة لما يسميه بـ «**الفلسفة النبوية عند الشيعة بشكليها الرئيسيين: الإمامية الاثني عشرية والاسماعيلية**».

إذا نحن أخذنا الأمور بظواهرها أمكن القول دون تردد أنَّ **هنري كوربان يمزق بمشروعه وبصورة علنية أهمَّ الدعائم التي قام عليها تاريخ الفلسفة في الغرب كما يتمرد بصراحة على مكونات الرؤية الاستشراقية**. فهو من جهة يلتمس لمفهوم الفلسفة في الإسلام **مضموناً من داخل الإسلام نفسه**، وهو من جهة ثانية يركز على **ماتنفرد به عن الفلسفة في الغرب**، بما في ذلك الفلسفة اليونانية، كما أنه **يجعل بدايتها مع قيام الإسلام** وبالضبط مع «التأمل الروحي في القرآن» الذي يقول عنه إنه «مسترسل إلى يومنا هذا»...

غير أن «أخذ الأمور بظواهرها» منهج يرفضه كوربان نفسه لأنه لايعبر عن الدوافع والأهداف الحقيقية. فلنبحث إذن في «باطن» المشروع، ولكن قبل ذلك لابد من التنويه بكون كوربان قد أبرز مايهمله «تاريخ الفلسفة الإسلامية» عادة، نقصد بذلك الفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية. لقد أرخ كوربان فعلا لما درج على إهماله تاريخ الفلسفة الإسلامية المستنسخ من تاريخ الفلسفة في الغرب.

بعـد هذا التنـويـه المبدئي نعود لننظر إلى مايؤسس «باطن» مشروع كوربان مقتصرين على مناقشة مسألتين اثنتين:

تتعلق الأولى بالبنية الداخلية للمشروع بينما **تتعلق الثانية** بدوافعه وتطلعاته.

بخصـوص النقـطة الأولى يميـز كوربان بين ثلاث حقب كبرى في «الفلسفة الاسلامية» كما يتصورها:

- **الأولى تمتد** منذ ظهور الإسلام إلى وفاة ابن رشد .
- **والثانية تمتد** على مدى القرون الثلاثة التي تسبق النهضة الصفوية في إيران .
- **بينما تمتد الثالثة** : ابتداء من القرن السادس عشر مع «تقدم النهضة الصفوية تقدماً مدهشاً للفكر والمفكرين في إيران ... حتى أيامنا هذه» .

الحقبة الأولى : معروفة وهي تضم الفرق الكلامية الإسلامية والفلاسفة والمتصوفة أما الحقبتان الثانية والثالثة فتشمل الفلسفة الإشراقية الإيرانية، بدءاً من السهروردي .

نحن لانطـرح هنا هذا النوع من التحقيب للمناقشة، إذ يمكن تسويغه على كل حال، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه، ويتعلق بمسألة المنهج، هو: كيف تأتي لكوربان الربط بين الحقبـة الأولى والحقبتين التاليتين ليجعل من الحقب جميعاً خطاً واحداً، أو على الأصح «دائرة واحدة» باعتبار أن صاحبنا لايؤمن بالتاريخ الخطي كما سنلاحظ بعد .

ويأتي الجواب من كوربان نفسه واضحاً إذ يقول: «يعود الفضل في القسم الأول من هذه الـدراسـة «الحقبـة الأولى» ... إلى عدد من مفكري الحقبتين الثانية والثالثة»، ثم يضيف مباشرة: إذ كيف نوضح مابنية جوهر الفكر الشيعي كما تعرضه تعاليم الأئمة الشيعة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة مثلا، دون أن نحسب حساب الفلاسفة الذين شرحوا هذه التعاليم فيما بعد»[٤٧] ومعنى هذا أن كوربان يقيم مشروعه كله على قراءة أو تأويل، تعاليم **أئمة الشيعة** في الحقبة الأولى بواسطة الفلسفة الإشراقية التي تشكل موضوع الحقبتين الثانية والثالثة. هذه القراءة ـ التأويل، قراءة ماقبل بواسطة مابعـد ـ هدفهـا جعل نقطة انطلاق الفلسفة الإسلامية ودائرة تحركها هو مايسميه كوربان بـ «الفلسفة النبوية»، هذه الفلسفة التي يعلم الجميع، وفي مقدمتهم كوربان نفسه، **أنها لم تتبلور إلا على يد الفلاسفة الإسماعيليين والمتصوفة الإشراقيين،** وهي فلسفة يعلم كوربان وغيره من مؤرخي الأديان والفلسفات الدينية أنها ترجع في بنيتهـا واتجـاهها ومضمونها العام إلى **الفلسفة الدينية الهرمسية، فلسفة «العقل المستقيـل» في المـوروث الذي انتقل إلى الإسلام من العصر الهيلينستي.**[٤٨] **إن هنري كوربان يفسر اذن بدايات الفكر الشيعي بنهاياته**، فيجعل النهاية هي البداية ثم يعمم هذه النهاية ـ البداية على الفكر الفلسفي في الاسلام **فيجعله فكراً باطنياً** على

النمط الإسماعيلي خاصة، **مما يجعل من «تاريخ الفلسفة الإسلامية» تاريخاً «للعرفان الشيعي»**، بل تجليات لهذا العرفان، لأن العرفان لايؤمن بالزمن والتاريخ، لأن له زمنه الخاص. في هذه «التجليات» العرفانية المقروءة أوائلها بواسطة أواخرها، **يتقلص بطبيعة الحال، إلى درجة الصفر، تاريخ التيارات العقلانية في الإسلام** بمختلف منازعها ودرجاتها. **هكذا يتقلص حجم المعتزلة** «عشر صفحات مقابل ست وخمسين صفحة للشيعة الاثني عشرية **وحجم الأشاعرة** «ست عشرة صفحة بدلا من سبع وثلاثين صفحة للإسماعيلية» بينما **يلخص الكندي في بضع فقرات صغيرة. أما الفارابي فيبرز فيه الجانب الإشراقي الصوفي** كما يقتصر الحديث بخصوص **ابن سينا** على مشروع فلسفته المشرقية. وأما **ابن رشد** المعروف برفضه للعرفان وتمسكه الشديد بالعقلانية فيؤول قوله بـ «الباطن» و «الظاهر» تأويلا باطنياً، وتنسب اليه «باطنية»[٤٩] خاصة به، ومع ذلك، وبسبب من هذه «الخصوصية» يقلص حجمه إلى أقصى حد ممكن «تسع صفحات مقابل خمس وعشرين صفحة للسهروردي مثلا. هذا ومعروف أن ابن رشد إنما يعني بـ «ظاهر» النصوص المعنى النصي فيها بينما يقصد بالتأويل رد هذا الظاهر إلى المعنى المجازي حسب ماتقتضيه أساليب اللغة العربية، بعيداً عن كل عرفان باطني» .

لماذا هذا «الإنقلاب» في «التأريخ» للفلسفة في الإسلام؟ هل لأن هنري كوربان يريد أن يُصَحّح «خطأ شائعاً» وينصف «مظلوماً» ويعيد الاعتبار لـ «ماأهمله التاريخ» الذي خط مساره امثال المستشرق ديبور.. أم أن وراء ذلك دوافع وحوافز أخرى أجنبية عن الاسلام والفكر الشيعي والفلسفة الإشراقية، دوافع وحوافز تحركها ـ مثلا ـ المركزية الأوروبية وتناقضات الفكر الغربي؟

الواقع إن مشروع هنري كوربان لهو كذلك بالفعل، **إنه نتاج تناقضات الفكر الفلسفي في الغرب وليس نتيجة الرغبة في خدمة جانب «مجهول» أو «مظلوم» في الفكر العربي الإسلامي**. وهذا لاندعيه عليه إدعاء، **بل إنه مايميط اللثام عنه أحد تلامذته ومريديه من بني جلدته في كتاب صدر حديثاً بالفرنسية** [٥٠] **يبشر بالرؤية الغنوصية لهنري كوربان ويشرح إشكاليته الفكرية والدوافع التي جعلته يرى في الفلسفة الإشراقية في الإسلام معيناً له في خصوماته الفكرية في بلده. لنقتصر، نظراً لضيق المجال على إبراز المعطيات التالية:**

إذا كان ديبور ينتمي إلى المفكرين الغربيين الذين أنتجهم النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي بلغ فيها العقل الأوروبي أوج طموحاته فغدا يعدّ نفسه قادراً ليس فقط على السيطرة على الطبيعة بواسطة العلم والصناعة **بل أيضاً على حل مشاكل الإنسانية كلها وتحقيق النصر النهائي للمعقولية في كافة المجالات** مما

كان يشكل **أبرز مظاهر المركزية الأوروبية** في عالم الفكر والثقافة، فإن هنري كوربان ينتمي بالعكس من ذلك إلى فترة مابين الحربين من هذا القرن، الفترة التي تميزت **بوقوع الفكر الأوروبي تحت تأثير نتائج الحرب العالمية الأولى المدمرة وكابوس الحرب العالمية** الثانية قبل وقوعها ثم نتائجها الأكثر تدميراً بعد قيامها.. في هذه الفترة، فترة مابين الحربين، **عاشت أوروبا أزمات نفسية وقلقاً مصيرياً** نتيجة ويلات الحرب وكابوس الحرب فقامت فلسفات لاعقلانية تهاجم عقلانية القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التي أرسى دعائمها كانط وبلغ بها أوجها هيجل، كما اتجه الفكر الأوروبي إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان غير جانب العقل وتضخيم دورها على حسابه، بل وضدا عليه : **اللاشعور عند فرويد، معطيات الشعور عند برجسون وجودية هيدجر وياسبرز**... إلخ. ولم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، **ظاهرة «الثورة» على العقلانية**، وكيف يمكن أن يسلم منها وهو ابن الحضارة التي أفرزت هذه الظاهرة؟

لقد كان **ماسينون، المستشرق الفرنسي المعروف، من ابرز من مارسوا في ميدان الاستشراق هذا «الكفران» بالعقلانية والهروب إلى الذات** و«مواجيدها»، وقد أتاحت له رحلته إلى المشرق - **في إطار الدور الاستكشافي الاستعماري، وقد سبق له أن مارس الاستعمار مباشرة في المغرب العربي** - فرصة مكنته من اكتشاف الحلاج المتصوف المشهور فوجد في تصوفه ومأساته ماجعله يعانق فيهما أزمته الروحية ويعيش داخلهما أزمة الفكر الأوروبي الذي ينتمي إليه ويقرأ فيهما بـ «تعاطف» رومانسي روحانية المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى.

وما يهمنا هنا ليس ماسينيون بذاته، وإن كانت تجربته الاستشراقية تستحق التحليل النقدي والتعرية الشاملة، الشيء الذي ليس هاهنا مجال الخوض فيه... **وإنما يهمنا تلميذه هنري كوربان**. فعلا كان ماسينيون من أبرز الأساتذة الذين أثروا في هنري كوربان الشاب ورسموا له خط سيره الثقافي، فهو الذي وجهه إلى دراسة ابن سينا والفلسفة الإشراقية في العشرينات من هذا القرن، **ولربما في أفق التخصص في الإيرانيات ضمن مشروع استشراقي يصدر كغيره من المشاريع الاستشراقية عن خلفيات ودوافع ذات علاقة بالتوسع الاستعماري**، اتجه هنري كوربان في دراسته ذلك الاتجاه فاكتشف شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي الحلبي الذي أغرم به وظل ملازماً له طول حياته. وفي الوقت ذاته، وطوال الثلاثينات، أضاف هنري كوربان إلى اهتماماته الاشراقية «الاسلامية» اهتماماً آخر أوروبياً ولكن من النوع نفسه. اهتم بفلسفة **هيدجر أبي الوجودية** وفيلسوفها الأكبر آنذاك كما اهتمَّ أيضاً **بكارل ياسبرز**، أحد أقطاب الوجودية أيضاً، فدرسهما وترجم بعض كتبهما الى الفرنسية. ولم يكن هنري كوربان مجرد قارئ ولا مجرد مترجم بل **لقد انخرط في الصراعات الفكرية التي**

عرفتها فرنسا آنذاك، فاتخذ موقفاً معادياً من هيجل صاحب «ظاهريات العقل» و«فلسفة التاريخ» و«فلسفة الحق»... **هيجل قمة العقلانية** في أوروبا القرن التاسع عشر الذي امتد تأثيره إلى العقود الأولى من القرن العشرين.

ولكي يقاوم هنري كوربان ـ على الأقل في ذات نفسه ـ هذا المارد الجبار، هيجل، اتجه كما يقول تلميذه المشار إليه آنفاً إلى **السهروردي وبكيفية عامة إلى فلاسفة الإشراق** في الإسلام «يبحث لديهم عن صور للذاتية غير قابلة للارتداد إلى العام المشخص»[٥١] الذي يشكل حجر الزاوية في فلسفة هيجل. **وعندما انتقل كوربان إلى تركيا ليتولى هناك في استنبول إدارة المعهد الأركيولوجي الفرنسي «١٩٤٠ ـ ١٩٤٥»** انكب على دراسة مخطوطات فلاسفة الإسماعيلية والمتصوفة الإشراقيين. أما **في إيران التي انتقل إليها عام ١٩٤٥ ليتولى في طهران، ولمدة ثلاثين سنة، إدارة قسم الدراسات الإيرانية الذي أنشأه بنفسه داخل المعهد الفرنسي الإيراني**، فقد تمكن من الغوص بعيداً في أعماق الفكر الشيعي والفلسفة الباطنية والفكر الإيراني جملة قديمه وحديثه... كل ذلك **دون أن ينسلخ أو يتحرر من إشكالية الفكر الأوروبي وأزمته**، بل العكس من ذلك ظل يحتفظ بها في فكره محاولا إيجاد حلول لهما لدى «المشرقيين» وفلسفتهم «النورانية»، مما جعل «أفكاره ومنحنى حياته وانسجام الحقائق التي يؤمن بها تتبلور كلها في مطمح واحد: التوفيق بين فلسفة مشرقيي الشرق وفلسفة مشرقيي الغرب، والكشف عن الطريق المستقل الخاص بالمذاهب الغنوصية العرفانية المرتبطة بالديانات السماوية والعمل من خلال ذلك على جعل الصور الرمزية لـ«تاريخ آخر» حيَّة في الحاضر».[٥٢] «والمقصود: صور عالم الألوهية والملائكة كما رسمه وكتب «تاريخه» فلاسفة الإشراق في الإسلام من جهة، وحاضر أوروبا من جهة أخرى».

ماذا يريد هنري كوربان من وراء ذلك؟ ماذا ستستفيده أوروبا ـ الحاضر، من الصور الرمزية التي رسمها فلاسفة الاستشراق في الإسلام عن عالم ماوراء الطبيعة وما فوق التاريخ؟

يجيب تلميذ هنري كوربان على لسانه قائلا: «إن أوروبا لايمكن أن تنقذ فكرها الخاص إلا إذا التقت، خارجها، بمن يكشفون لها ماهو موجود فيها. انه لاحياة للروح إلا في الوحدة اللامحدودة للحقيقة، إلا في طرح حدود العقل طرحاً فعّالا من طرف العقل ذاته. إن تسليط الضوء على المفكرين الإشراقيين ليس الهدف منه إضافة نظرية جديدة في «الخيال» إلى النظريات الغربية في المعرفة، بل إن **الهدف منه هو مساءلة تصورنا للعالم «نحن الغربيين» ومناقشة بدهياته ومقدماته: لماذا هو واقعي بالنسبة إلينا مايبدو لنا أنه الواقع ؟**

لماذا نتعقل الضرورة حسب منطق هو منطقنا؟

لماذا كان ماهو تاريخي وماهو لاتاريخي لايشكلان وحدة واحدة بل يتمايزان كما يبدوان لنا؟»

ويضيف التلميذ المريد الذي ينطق باسم أستاذه فيقول: «**إن إحياء فلاسفة أصفهان** عمل يهدف إلى جعل القضايا التي طرحوها **تعيش بدورها من جديد في قلب العقل الأوروبي**. إن الرحلة إلى المشرق تهيىء، حسب هنري كوربان، لعملية تحويل وتغيير في الغرب . وللفلسفة دور يجب أن تقوم به في هذا التحول التاريخي، بل هذا الخلق الجديد، الذي ينتظر أوروبا. ذلك لأنه إذا كان صحيحاً أن الفلسفة في تاريخ الدول تعمل دوماً على صبغ «الرمادي بالرمادي» ولا تأتي إلا متأخرة،[٥٣] فإنها تستطيع مع ذلك أن تمنح الحاضر «الأوروبي» الوعي بصور عالم مافوق التاريخ، إنها تستطيع أن تجعل من نفسها البلورة التي ينعكس فيها حاضر أبدي يجد فيه الحاضر التاريخي «القائم» أصله ومنبعه. لقد وجد هنري كوربان نفسه أمام مهمة أخذت تتسع لتتخذ حجم فينومينولوجيا عامة . وإذن فالأمر يتعلق بالكشف عن **تمثلات فكر الشرق** Les moemes de le Orient [٥٤] من أجل **تعميم العقل** الذي كان هوسيرل ومن قبله كانط ونيتشه، قد بدأ في الكشف فيه عن «القارة الغربية» «العقل الأوروبي». وهنا أيضاً كان الطموح ـ طموح هنري كوربان ـ هو **تطويق هيجل**، ليس على مستوى فلسفة الحق عنده، التي لايمكن تجاوزها بل على مستوى فلسفة الروح»[٥٥] .

من أجل الغرب إذن وبوحي، بل وبضغط من أزمته الفكرية في فترة مابين الحربين انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الاسلامية» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحية وصراعاته الفكرية، فراح يبحث في الفكر الإشراقي في الإسلام عن عزاء يقاوم به خصومه في الغرب، وبالذات العقلانية الهيجيلية التي وحدت مابين الفكر والتاريخ ونظرت إليهما في صيرورتهما على أنهما تجسيد للمطلق. وقد وجد في فلسفة الإشراق، فلسفة السهروردي وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيجل فتمسك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان عند هذه النقطة لكان الأمر يخصه وحده، ولما كان يجوز لنا ان نؤاخذه على شيء من ذلك. ولكن هنري كوربان تخطى هذه النقطة **وانطلق «يؤرخ» للفكر الاسلامي من منظور غنوصي اشراقي** وبطريقة تجعل فلسفة الاشراق السهروردية الهرمسية الطابع والاصول هي التجلي الأسمى لحقائق النبوة في الإسلام مقلداً في ذلك هيجل الذي جعل فلسفته هي التجلي الأسمى لحقائق كل من الفلسفة والدين في الغرب. **وهكذا فإذا كان هيجل قد مارس امبريالية على تاريخ الفكر الغربي** الذي تعامل معه كفكر للعالم كله **فان هنري كوربان قد مارس عدواناً و إمبريالية على**

النمط الهيجيلي، ولكن لا على الفكر الغربي بل على الفكر العربي الإسلامي... وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقي» مع الروحانية الإشراقية في الإسلام .

* * *

وبعد فما هي الخلاصة العامة التي يجب أن نخرج بها من هذه الجولة السريعة التي حللنا فيها طبيعة الرؤية الإستشراقية ومكوناتها، **في ميدان كان ينظر إليه لحد الساعة على أنه أقل الميادين تعرضاً للعدوان الاستشراقي، ميدان الفلسفة.**

نحن لاننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهم جداً من كتب التراث العربي الإسلامي والذين سلّطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه.. ولكن يجب **أن نكون واعين** في الوقت ذاته بأن اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر أو على مستوى الدراسة والبحث **لم يكن في أية حال من الأحوال، ولا في أي وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دوماً من أجلهم هم**. وإذن فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الرد عليهم فيجب أن يكون ذلك لابصب اللعنات عليهم من الخارج **بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه**... يبقى بعد ذلك كله أن **تاريخ الثقافة العربية**، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، **لم يكتب بعد**. إن جميع ماكتب في هذا الموضوع هو **إما تكرار** لطريقة مفكرينا القدماء وإما **استنساخ** لطريقة المستشرقين وبالتالي تبني لا واع لأهدافهم وإشكالاتهم.[٥٦]



هوامش

١ ـــ تكفي الإشارة هنا إلى مجموع الأبحاث والدراسات التي كتبها كبار المستشرقين حول قضايا الفكر الفلسفي في الإسلام والتي نقلها إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي وأصدرها في كتاب بعنوان (التراث اليوناني في الحضارة العربية الإسلامية) وقد ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٠ .

٢ ـــ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٦ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٩ . هذا والمصادر التي يحيل إليها المؤلف هي بالتوالي :

- G.T. Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par V.cousin 2eme éd T.1 pp 356 - 357, Paris, 1839.

- E Renan : Averroés et l'Averroeisme pp 7 - 8, 2eme ed 1925.

- ERenan :Histoire générale et systèm comparé des langues semitiques Paris. 6eme ed. p.10.

٣ ـــ المصدر نفسه ص ٩٨ .

٤ ـــ ماجد فخري في مقالته : الدراسات الفلسفية العربية ، ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة . ص ٢٥٥ الجامعة الأمريكية ، بيروت ، ١٩٦٢ .

٥ ـــ مصطفي عبد الرازق : المرجع نفسه ، ص ٢٧ .

٦ ـــ المرجع نفسه ، ص ٣ .

٧ ـــ المرجع نفسه ، ص ٤٥ .

٨ ـــ المرجع نفسه مقدمة الكتاب ص : ط .

٩ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩٨ .

١٠ ـــ المرجع نفسه ، ص ٣ .

١١ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٠١ .

١٢ ـــ ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٤٧ وسنحيل هنا إلى الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

١٣ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩ .

١٤ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٥ . يحيل على :

V. Cousin ; Cours de l'histoire de la philosophie, T.,.pp 48 - 49, Paris, 1941.

١٥ ـــ المرجع نفسه ص ١٦ والاحالة إلى :

E. Renan : Histoire générale et systèm camparé des langues semitiques. Paris, 2éme éd. p. 15 - 16.

١٦ ـــ المرجع والصفحة ذاتهما ، الاحالة إلى :

L. Gauthier : L'esprit sémitique et l'esprit aryen pp. 66.67 Paris, 1923

١٧ ـــ المرجع والصفحة ذاتهما ، والاحالة إلى :

E. Renan : L'Islamisme et la science, in. Cours et Conférence. 377. Paris, 1887.

١٨ ـــ المرجع نفسه ، ص ٩ .

١٩ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٥ .

٢٠ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٥ .

٢١ ـــ المرجع والصفحة ذاتها .

٢٢ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٧ .

٢٣ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

٢٤ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٨ .

٢٥ ـــ المرجع والصفحة ذاتهما .
٢٦ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٩ .
٢٧ ـــ المرجع نفسه ، ص ١٠ ـــ ١١ .
٢٨ ـــ المرجع نفسه ، ص ٢٢ .
٢٩ ـــ انظر تحليلا نقدياً مفصلا لمشروع صاحب التمهيد والمشروع الذي نحن بصدده وذلك في كتابنا : (الخطاب العربي المعاصر) ص ١٣٧ وما بعدها ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .

30 - E. Bréhier : L'histoire de la philosophie, T. I, Fasc, I, p. 2. Paris, 1960.

31 - ibid p. 42,

٣٢ ـــ لعل مما له دلالة في هذا الصدد أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد استشهد في أول كتابه بهذه الفقرة ، وذلك من أجل تبرير اقتصاره على تتبع (جملة نظر العربيين إلى الفلسفة الإسلامية) منذ بداية القرن التاسع عشر وهي الفقرة إلى تبلور فيها منهج كتابة تاريخ الفلسفة في الغرب تمهيد ص ٣ .

33 - Paul Masson-Oursel : La philosophie en Orient P.U.F.

ترجمه إلى العربية محمد يوسف موسى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

34 - Bacile Tatakis : La philosophoe byzantine, P.U.F.

35 - Cité par Bréhier ibid. p. 25.

36 - ibid; p. 30

٣٧ ـــ نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة وظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٨ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ، وسنعتمد هنا على الطبعة الرابعة الصادرة عام ١٩٥٧ .
٣٨ ـــ عنوان الكتاب هو :

S. MUNK : Mélanges de philosophie juive et arabe.

٣٩ ـــ أما أول كتاب في الموضوع لمؤلف عربي فهو كتاب محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب وقد ظهر أول مرة عام ١٩٢٧ ، دار المعارف ، القاهرة .
٤٠ ـــ لابد من تكرار التنويه هنا بالمجهود الذي بذله مترجم الكتاب سواء في الترجمة أو التعليق على بعض أحكامه أو تفصيل بعض القضايا التي يشير إليها .
٤١ ـــ يستعمل المترجم كلمة فصل بالنسبة لكل فقرة وبالتالي سمى فصول الكتاب أبواباً .
٤٢ ـــ ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة النهضة العصرية ، ١٩٤٦ .
٤٣ ـــ يضم الكتاب ملحقاً بعنوان (جهم والمعتزلة) كما تضم الترجمة العربية بالكتاب مقالة المستشرق أوتو برتزل المشار إليه أعلاه .
٤٤ ـــ يختم بريتزل بحثه المشار إليه في الهامش قبله بالقول إن نظرية المسلمين في الجوهر الفرد ترجع إلى مذهب غنوصي أخذ عن اليونان ، وانها ليست من مصدر داخلي إسلامي ، نفس المرجع ص ١٤٧ .

45 - Henri Corbin : Histoire de la philosophe islamiqu Gallimard, Coll. Idée, 1964, Paris.

هذا وكان المؤلف قد أنهى العمل في كتابه عام ١٩٦٢ وهو العام الذي أرخ به مقدمة الكتاب وقد ترجم الكتاب إلى العربية كل من السيد نصير مروة والسيد حسن قبيسي وراجعه وقدمه وعلق عليه كل من الامام موسى الصدر والأمير عارف تامر . منشورات عويدات ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٦ . وإلى هذه الطبعة نحيل في هذه الدراسة .
٤٦ ـــ نشير إلى أن كتاب هنري كوربان يتألف من جزأين الأول بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الأصول إلى وفاة ابن رشد) وهو الذي أشرنا إليه وإلى ترجمته في الهامش السابق . أما الجزء الثاني فقد ظهر بعنوان (تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ ابن رشد إلى أيامنا) ولا نعلم له ترجمة عربية . وقد نشر في الموسوعة الفرنسية لابلياد ، قسم تاريخ الفلسفة الجزء الثالث سنة ١٩٧٤ وكان قد أعيد نشر الجزء الأول في الموسوعة نفسها عام ١٩٦٩ .
٤٧ ـــ المرجع نفسه ، ص ٣٤ .

٤٨ ــ انظر تفاصيل في هذا الموضوع في كتابنا : تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤ .

٤٩ ــ هنري كوربان ص ، ٣٦٢ ــ ٣٦٣ المعطيات السابقة نفسها .

٥٠ ــ يتعلق الأمر بـ (كريستيان جامبيت) في كتاب صدر له حديثاً بعنوان (منطلق المشرقيين ، هنري كوربان وعلم الصور) والمقصود بالصور هنا التمثلات الخيالية التي شيدتها الفلسفة الإشراقية عن عالم الألوهية :

Christian jambet : La logique des Orientaux : Henry Corbin et la science des formes éd. du Seuil, Paris, 1983

٥١ ــ نفس المرجع ص ١٩ .

٥٢ ــ نفس المرجع ص ٢٠ .

٥٣ ــ إشارة إلى فكرة هيجل المعروفة ، واللون الرمادي هو لون الفلسفة نسبة إلى المادة الرمادية في الدماغ .

٥٤ ــ تميز الفلسفة الفينومينولوجية (= الظاهرتية) بين فعل التفكير وبين التمثلات الناجمة عن فعل التفكير أو هي موضوع التفكير ذاته .

٥٥ ــ جامبيت ، المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

٥٦ ــ انظر مساهماتنا من أجل إعادة كتابة تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام في كتابينا **نحن والتراث** ، من جهة **وتكوين العقل العربي** ، من جهة ثانية ، دار الطليعة ، بيروت .

الفصل السابع

التـــاريخ

منهجية الاستشراق

في

دراسة التاريخ الاسلامي

الدكتور محمد بن عبود

معهد الأبحاث العلمية الجامعي

الرباط

منهجيـــة الاستشراق
في
دراســة التاريخ الإســلامي*

ان مســـألــة المنهجيـــة التي طبقهـا المستشـرقون في دراســـاتهم للتـــاريخ الإســـلامي منـــذ منتصف القـــرن التـــاســـع عشـــر ، مســـألـــة تتسم بأهميـــة نادرة لأســـباب عـــدة :

● **أولا** : انها مسألة تستحوذ على اهتمام الدارس الغربي والشرقي كليهما ، المهتمين بدراسة الاستشراق .

ويجـدر بنـا أن نؤكـد أنه على الرغم من أننا نجد الدارس المستغرب يهتم بهذه المسألة من زاوية معينة ، وهي بالتحديد كيف عالج الغرب قضية الشـرق وإلى أي مدى يتـلاءم الأخـير (الشـرق) مع الاطار الأيديولوجي (العقدى) الغربي ، فالدارس الشرقي ـ والدارس المسلم ـ يهتم اهتماماً أســاسيـاً بالمسألـة من أجـل هدف آخر وهو بالتحديد **لماذا نظر الغرب إلى الشرق تلك النظرة التي تتسم بالكثير من التشويه والتحامل** [1] . كما أن الجوانب الايجابية للعديد من الكتب التي ألفها مستشرقون بارزون في مختلف فروع المعـرفـة تشكـل عطـاء ايجـابيـاً ، **أما الجوانب السلبية للاستشـراق ومن هم وراء تلك الحـركـة ، تزيـد جلاء يومـاً بعـد يوم نتيجة لما تم من دراسات في الآونة الأخيرة** [2] .

---

* يفضل استخدام تعبير «التاريخ الإسلامي» على استخدام تعبير «التاريخ العربي» لأن الأول يجب الآخر وهو أكثر توالفاً مع مناسبة طرح هذا المقال الذي تتمثل في مقدم القرن الخامس عشر الهجري .
وقد كتب هذا البحث باللغة الانجليزية ثم ترجم إلى العربية لنشره في هذا المجلد .

- **ثانيا :** إن مسألة المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي أمر مشوق إزاء دخول المنهجيـة في العلوم الاجتمـاعية بصفة عامة ، وفي مجال التاريخ بصفة خاصة ، فالأسئلة الفلسفية مثل ما التاريخ والأسئلة التاريخية من قبيل كيف ينبغي أن نكتب التاريخ وما الأغراض التي ينبغي أن نكتبه من أجلها ـ مثل هذه الأمثلة وتلك ـ تقع في صميم دراسة التاريخ الإسلامي بالدرجة نفسها التي هي في صلب سائر الدراسات التاريخية .

- **ثالثا :** **ان منهجية المستشرقين** مهمة بالنسبة للتاريخ الإسلامي إذ أنها تمس موضوعاً دقيقاً هو طبيعة التاريخ الإسلامي وجوهره ، ومن ثم فقد أثرت على الطريقـة التي كون المسلمـون بهـا صورة لأنفسهم في سياق تاريخهم ، **والسـؤال الذي يثير حساسية أكبر هو كيف حاول المستشرقون أن يؤثـروا على مجرى التطورات في العالم الإسلامي عن طريق تطوير موضوعات ونظريات وفروض عديدة** ، تتصل بالتاريخ الإسلامي التي برغم احتفـاظهـا بالمـظهـر الأكاديمي تخفي في كثير من الأحيان دوافع وأهداف كامنة ترجع إلى الهيمنة على العالم الإسلامي والشرق بعامة عن طريق الاعتماد القوي على النشاطات التبشيرية والاستعمارية والأمبريالية

* * *

أولا : مشـكلات المنهجية الغربية في الدراسات الإسـلامية :

١ ـ طبيعة الموضـوع :

واجهت الدراسة الراهنة للمنهجية والتاريخ الإسلامي بين المستشرقين مشكلات عديدة ؛ فهناك على سبيل المثال ، **مشكلة الاصطلاحات فلقد تغير نمط المنهجيـة** الذي طبقـه المستشرقـون على مجـال التاريخ الإسلامي بشكل هائل منذ منتصف القرن التاسع عشر لعدد من الأسباب المعقدة .

ويعزى ذلك التغيير الأساسي إلى ذلك التغيير الجذرى الذي طرأ على نوعية التاريخ الإسلامي الذي أخرجه المستشرقون وطبقوا عليه مختلف طرق المعالجة والبحث . ومن ناحية أخرى ، **نجد أن الأخير قد تطور لأن مستشرقي القرن الماضي كانوا يختلفون أساساً ـ اختلافاً غير جذري ـ عن خلفهم** .

وأخـيراً ، **نجـد أن التطور الذي أحدثه المستشرقون ـ أو ربما الثورة ـ** وكتابتهم التاريخية في مجال التاريخ الإسلامي قد تعرضت لتغيرات ثورية لأن الخلفية

البيئية الفكرية التي نشأت فيها قد طرأ عليها تغيير كبير ولا سيما إبان فترة ما بعد الحرب العالمية فقد تأثر تطور المستشرقين بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم الاجتماعية كما تأثرت بها كذلك كتاباتهم التاريخية ، بصورة ملحوظة إلى حد كبير [٣]
ومهما يكن من أمر ، نجد أن الطريق الذي سيتخذه المستشرقون في المستقبل لا يتسم بالوضوح التام لأن هذه العملية لا تزال تتعرض لسلسلة من التغييرات [٤] وعلى الرغم من ذلك فاننا نجد أن بعض الاتجاهات التي ظهرت في توجيه الاستشراق في الماضي وحديثاً تدل – فيما يبدو – على ذلك الاتجاه الذي تخيره المستشرقون ، ونجد العديد من الدراسات التي أجريت على هذه الظاهرة التي تحظى بنصيب أكبر من الأهمية ولا سيما كتاب « **الاستشراق** » لادوارد سعيد ، قد حللت عدداً من الملامح البارزة لهذه الحركة في الماضي وبذلك أتاحت الفرصة للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية [٥] .

وموضوع منهجية الاستشراق في التاريخ الإسلامي موضوع معقد للغاية لأن الاصطلاحات التي نحن بصددها مائعة إلى حد ما من نواح كثيرة نظراً لخضوعها لمختلف التفسيرات . ومن ثم فلم يكن قصدنا في هذا المقال أن نعالج هذا الموضوع معالجة مستوفاة . ولنبدأ فنقول إن الاستشراق ظاهرة معقدة بالنسبة للدارس نظراً للتغييرات المختلفة ولا سيما تلك التي حدثت إبان القرنين التاسع عشر والعشرين حيث بلغت هذه الظاهرة أعلى مراحل تطورها . وبوسعنا أن نرجع سمة التعقيد تلك إلى عدة أسباب مثل تزايد عدد التقاليد الوطنية التي أسهمت في عملية الاستشراق (كالبريطانية والفرنسية والألمانية والإيطالية) والبعد المتنوع المتعدد لهذه التقاليد وما تدخل في صنع هذه التقاليد من علوم مختلفة ، أومختلف القوى الاجتماعية والسياسية **والعديد من التيارات الفكرية التي مارست ضغوطاً خارجية على أبرز المستشرقين عبر فترات زمنية مختلفة** [٦] .

وكذلك تنوعت أساليب المعالجة – المداخل – وطرقها التي طبقها الدارسون المستشرقون على الدراسات الإسلامية من حيث الزمان والمكان . ونتيجة لذلك **سوف نركز على جوانب بعينها من المنهجية الغربية وتطبيقاتها على التاريخ الإسلامي ، ونحذف جوانب أخرى في الوقت نفسه** نظراً لتعدد مجالات هذه المنهجية وتطبيقها على علوم كثيرة بحيث يمكن بطريقة أوبأخرى أن يضمها إطار التاريخ الإسلامي ، ونظراً لاتساع رقعة الأقاليم وامتداد فترة الزمن التي يشملها التاريخ الإسلامي كما يدرسه المستشرقون . ولذلك نجد أن **الاصطلاح « التاريخ الإسلامي »** وهوموضوع دراسة كثير من المستشرقين ، **يكتنفه الغموض** ، فإذا فحصنا المؤلفات التاريخية التي كتبها المستشرقون عن الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وجدنا أنها تعكس الشمولية التي تتسم بها اهتماماتهم ، وما تتسم به نظرتهم إلى التاريخ الإسلامي من **تغير مستمر** ، ولذلك

نجد أن المنهجية التي طبقوها على التاريخ الإسلامي تتميز بنوع معين من **الاتساق** من ناحية كما تتميز **بالتنوع الشديد من ناحية أخرى** ، وتبرز الاتساق في جلاء تام على المستوى الفني ، بالنظر إلى تشابه طرق البحث ووسائله في الغرب بالنسبة للملامح الرئيسية العامة ، وكذلك على المستوى الذي يتعلق بالموضوعات ، نظراً إلى ما يتسم به بحث التاريخ الإسلامي من صفة التكامل نتيجة **اتصال المستشرقين بعضهم ببعض وتعاونهم في العمل على الرغم من اختلاف جنسياتهم** . ومن ناحية أخرى نجد الاختلافات تنشأ عن اختلاف الفترات والجوانب التاريخية التي شدت اهتمام مختلف المستشرقين لأنه من الجلي الواضح استحالة معالجة المناطق الجغرافية المختلفة التي يشملها العالم الإسلامي ، أوحتى معالجة المناطق نفسها عبر فترات زمنية مختلفة . وثمة اختلافات كذلك نشأت عن اختلاف طرق المعالجة والخلفيات الفلسفية التي تميز المستشرق الفرد أومجموعات المستشرقين . **فإذا كانت لدينا هذه العوائق فهل من سبيل إلى الحديث عن منهجية غربية في التاريخ الإسلامي ؟**

* * *

ان أية دراسة للمنهجية الغربية وتطبيقها على التاريخ الإسلامي مآلها إلى الفشل منذ البداية .

فالمدى الجغرافي الشاسع الذي يفهم من اصطلاح غربي لا تكاد تغطيه دراسة واحدة . أضف إلى ذلك مشكلة اللغات العديدة التي يستخدمها مختلف المستشرقين ، فالدارس الذي يعرف العربية والانجليزية والأسبانية والفرنسية يتمتع بميزة كبرى ولكن هذه الميزة أمر نسبي إذ أن أية محاولة يقوم بها خارج نطاق هذا المجال اللغوى مكتوب عليها الفشل . **ولا يمكن أن نغفل مؤلفات المستشرقين الألمان نظراً لدورهم القيادي في تطوير الدراسات الإسلامية في الغرب** . وثمة عقبة أخرى وهي عدم إمكانية تناول مؤلفات **المستشرقين الروس** الامن خلال الترجمة ، وهم الذين نشطوا في دراسة التاريخ الإسلامي ، نظراً لقربهم من الامبراطورية العثمانية ، ثم البلاد الإسلامية مثل تركيا ، ويمكن أن نضيف إليهم الايطاليين والمجريين والهولنديين وسائر المؤلفات الهامة عن التاريخ الإسلامي . ومن الأمور التي تدعولتثبيط الهمة ، ما في التراجم من عيوب ونقص إذا ما قارناها بالمؤلفات الأصلية .

وإزاء هذه الصعوبات هل ينبغي أن نكتفي بدراسة منهجية الدارسين المستغربين في التاريخ الإسلامي ؟ والرد على هذا السؤال قطعاً بالنفي بشرط أن تكون الأهداف أقل تواضعاً مما قد يوحى به الموضوع على ما يبدو . وبوسع المرء أن يحاول

أن يركز على الاتجاهات العامة في المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي دون ادعاء نفاد الموضوع .

وبوسعنا أن نحاول البحث عن أساليب ووسائل فنية مختلفة وكذلك عن طرق المعالجة الأكثر اتساعاً لمختلف المناطق والمشكلات في التاريخ الإسلامي . ونجد أن الحوافز التي تدفع مختلف مجموعات المستشرقين تستحق التركيز عليها في كثير من الأحيان . فطبيعة الأسئلة التي أثارها كل مستشرق على حدة أو كل مجموعة منهم تعكس المنهجيات التي تميز مجموعات أو مدارس بعينها من مدارس المستشرقين .

ومهما يكن من أمر فلن يفحص هذا المقال هذه الأسئلة بحثاً متعمقاً ، برغم أنه سيمس بعضاً منها . وبرغم ذلك فنحن نرجو أن نحاول **اثارة أسئلة** تستطيع بعث **التعمق** في التفكير في هذا الموضوع **وتشجيع** القيام بدراسات أكثر تخصصاً ، غرضها **خلق مواقف تتسم بروح النقد** والواقعية بين المثقفين لا المسلمين والعرب فحسب بل أيضاً بين الدارسين غير المسلمين كذلك . **لقد ظل المستشرقون أمداً طويلاً يكتبون لجمهورهم الغربي فحسب** . وينبغى ألا يرد الدارس المسلم والعربي على هذا بأن يذهب إلى النقيض الآخر ، بل عليه بدلا من ذلك أن يتوخى جمهوراً أكثر اتساعاً وشمولا .

وأخيراً ثمة عدد من المسائل التي تتصل اتصالا غير مباشر بوضوح المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، ولن يبحثها هذا المقال نظراً لضيق المكان وما تخيرناه للبحث من جوانب الموضوع . فمثلا قد يكون من المفيد للغاية بالنسبة للوصول إلى فهم أفضل للمنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي **أن نقدم ملخصاً عاماً لأصول طرق المعالجة المختلفة وسماتها** . وبوسع المرء أن يعثر عليها بالبحث عن الدوافع التاريخية والأيديولوجية التي أدت إلى دراسة التاريخ الإسلامي في الغرب . وينبغي أن نثير هذه الأسئلة :

في أي نوع من الخلفية التاريخية بدأ التاريخ الإسلامي في الغرب يتطور بشكل جدي ؟

ما العوامل العامة التي كان لها أكبر الآثار مباشرة على تطورها ؟

ما طبيعة العلاقة بين المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي والخلفية التاريخية التي تطورت في إطارها ؟

وإلى أي مدى شكلت هذه الخلفية الاتجاهات العامة والأساليب والطرائق التي استخدمت في معالجة التاريخ الإسلامي ؟

وهل كان من الممكن أن تختلف هذه الطرائق في حالة إتاحة ظروف أخرى مختلفة ؟

ومهما يكن من أمر ، وبدلا من فحص القوى الباعثة على حركة الاستشراق ومنهجيتها ، **يحاول هذا المقال ببساطة أن يقوم ويركز على تطور التاريخ الإسلامي باعتباره علماً من العلوم وأن يقدم الطرق المستخدمة في اطار هذا العلم أو بعضا من ملامحها البارزة في الوقت الحاضر ويركز عليها بما في ذلك بعض الاشارات إلى خلفيتها والقوى الباعثة عليها بعامة دون معالجة تلك الأخيرة بتفصيل كثير** فبينما نشير إلى عديد من المستشرقين على سبيل توضيح النقاط المختلفة فنحن قد عزمنا على التركيز بصفة خاصة على **لويس ماسينون وميجويل آسن بالاسيوس** .

٢ ـ تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي :

ان تصنيف المنهجية الغربية للقرن التاسع عشر والعشرين في التاريخ الإسلامي أمر عسير ومهمة شاقة قد لا يمكن تحقيقها على نحو يمكن قبوله عالمياً بسبب ما يتميز به كل مستشرق من خواص عديدة وتباين المميزات التي تكون المجموعة نفسها من المستشرقين والتناقض الذي يميزها في كثير من الأحيان. فعلى سبيل المثال، بينما نجد اثنين من المستشرقين يعتنقان المبادىء نفسها السياسية نجد أحدهما يفضل أن يكون مدخله إلى الإسلام والتاريخ الإسلامي مدخلا عاماً فينسج نسيجاً نظرياً كاملا من عديد من الجوانب المعقدة بينما نجد الآخر يعالج أموراً بعينها في إطار الإسلام بأن يتخصص فيها بالذات . فإذا أخذنا مثلا **ثلاثة** من المستشرقين ، **وجدنا الأول والثاني قد يتفقان على تفسير الفترة الأموية في تاريخ العرب على نحو يختلف كلية عن المستشرق الثالث** بينما نجد الأول والثالث قد يتفقان على التفسير العام مثلا للعصر العباسى على نحو قد لا يقبله المستشرق الثاني وفي هذا المثال نجد أن المستشرق الثاني يتفق مع تفسير الأول للعصر الأموى بينما نجد الثاني والثالث يختلفان في كلا الموضوعين .

والمشتشرقون الذين نضعهم في تصنيف واحد من ناحية **العقيدة الدينية** ، قد يقدمون تفسيرات تختلف عن المستشرقين الذين ينتمون إلى اتجاهات أيديولوجية مناقضة ؛ اختلافاً يفوق الاختلاف مع بني جلدتهم من أتباع الدين نفسه . ولكي نسوق مثالا حياً فإن **التفسير السوسيولوجي (الاجتماعي) لسيرة النبي ـ السيرة في مؤلفات « محمد في مكة » و « محمد في المدينة »[٧] ـ تتفق ، من هذه الناحية ، مع التفسير المادى الذي ساقه ماكسيم رودينسون الماركسي في كتابه** « محمد » [٨]

اتفـاقـاً يفـوق ذلك الاتفاق بينه وبين تفسيرات سواه من المستشرقين المسيحيين الذين ركزوا على عوامل أخرى مثل سيطرة فكرة يوم القيامة على النبي (ولا سيما كازانـوفـا) [٩] وسيطـرة فكـرة الالـه الـواحد أوسيطرة « مشكلته المرضية » على نحو ما فعـل دانكـان بلاك ماكـدونـالـد [١٠] . ومن ناحيـة أخـرى ، نجد أن طريقة معالجة ماكدونالد المرضية أمر يقبله رودينسون بينما نجد من ينتمي إلى دينه نفسه و. م . وات يرفض الفكـرة نفسهـا ومن النـاحيـة السيـاسية برغم هذا ، نجد الأخير **يسارياً** بينما الأولين **غير يساريين** .

إن المـدى الشاسع لعلم الدراسات الإسلامية وتفريعاته العديدة الراهنة لتسهم في جعل مهمة تصنيف المنهجيات التي طبقها المستشرقون إلى مجموعات مختلفة مهمة صعبة وعسيرة إذ ان المتخصصين في فروع بعينها قد يتفقون مع مستشرقين بعينهم في تفانيهم في بعض الدراسات وقد يتفقون مع مجموعة أخرى من المستشرقين في دراسات أخـرى . فطبيعـة الـدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي التي تتضمن تداخل علوم كثـيرة يعتمـد بعضهـا على بعض ، ويستمـد بعضهـا من بعض ، إلى جانب ضرورة أن يتخصص المستشـرق في نطـاق عدد محـدود من الفـروع لا يبـرحهـا (فالـدراسـات الإســلاميــة ذات مدى شاســع وشـامـل للغـايـة) ، هذه الطبيعـة أدت إلى نمـاذج التخصصـات عنـد مختلف المستشـرقين . فعلى سبيل المثال ، إذا افترضنا وجود ثلاثة من المستشـرقـين ـ نجـد أن الأول قد يتفق مع الثـاني في كونـه متخصصاً في علم اللغة (فيلولوجيا) وكونه فيلسوفاً ، وقد يتفق مع الثالث في كونه أيديولوجياً ومؤرخاً ، ولكنه قد لا يكـون له ما للثـاني من درايـة وخبرة في مجال علم الاجتماع والأدب أوما للثالث من خبـرة بالتشـريـع . ومثال آخر؛ نجد أن الثاني والثالث قد يتفقان في بعض المجالات دون غيرهـا . كمـا نجـد بين المستشرقين في علوم متماثلة من هم متفوقون على غيرهم في جلاء ووضوح في بعض المجالات أو متخصصين في جوانب مختلفة لذات التفريع . فلو نظرنا إلى المستشرقين اجمالا ، واعتبرنا كيف يتفقون في عديد من التخصصات ويختلفون في سواهـا ومستـويـاتهم واتجاهاتهم المختلفة في مجالات دراستهم، لاتضح لنا أية محاولة للتصنيف المنهاجي الشامل عبث وهراء .

ما هو إذن مصـير تصنيف المنهجيـة الغـربيـة في التاريخ الإسلامي ؟ أليس من سبيـل سوى أن ندرس الطـرق التي يتبعها كل مستشرق على حدة ؟ فإذا سلمنا بمدى التعقيـد الـذي يتصف به هذا التصنيف لوجـدنـا أنـه من الممكن لنا أن نحدد الخطوط العـريضـة العـامـة ، والمـلامـح السائدة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، والخطـوة التـاليـة يمكن أن تكـون لتـوضيـح أهميتهـا عن طريق الإشارة إلى نخبة من

المستشـرقـين ممن ينظـر إليهم باعتبـارهم ممثلين للحـركـة الأكثر اتساعاً للاستشراق والمنهجية الغربية .

وقد تكون دراسة السمات العامة للمنهجية الغربية من العوامل المشجعة ، فطرق البحث والتحليـل التـاريخي التي يستخدمها جميع المستشرقين طرق علمية ، إلى درجة معينة . ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن حياد الطرق العلمية قد يؤدي إلى استخدامها أو اسـاءة استخـدامهـا من قبـل المستشـرقـين على نحـو يختلف ويتناقض في كثير من الأحيان . ومن ثم نجد أن ذات الطرق تستخدم للوصول إلى غايات مختلفة وأغراض متباينة .

وقد يعتبر التحديد الجغرافي ، برغم اتساع الرقعة الجغرافية ، صفة مشتركة بين جميع المستشرقين الذين ينتمون إلى الحضارة نفسها التي تجمع بينهم إلى حد ما بغض النظر عن عقبات مثل الاختلاف في اللغة والخلفيات القومية . وبوسعنا أن نضيف صفة مشتركة أخرى وهي التيارات الفلسفية التي تسود الغرب . وأهم ما في الموضوع ، حين منـاقشـة طريقة للمعالجة الشاملة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية ، أن نذكر تلك الصلة الـوثيقـة التي جمعت المستشـرقين وكثير من زملائهم بغض النظر عن عقبات اللغة ، والمسافات ، والتخصصات المختلفة أو المتناقضة .

وينعكس تأثر المستشرقين بعضهم ببعض في جلاء ووضوح في منهجياتهم بغض النظـر عن تبيـان اتجـاهـاتهم ومنـاحيهم . وفي نهاية الأمر نجد أن المستشرقين جمعت بينهم مصالح مشتركة إما شخصية أو جماعية .

* * *

ثانيا : التـاريخ الإسلامي في سياق الدراسات الإسلامية :

١ - خاصية الطابع التنظيمي المتداخل بين مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسـلامية : مثل التـاريخ الإسـلامي :

أن طبيعـة التـداخـل بين مختلف العلوم في مجـال الـدراسات الإسلامية هي نتيجة لتباين الخلفيات الثقافية لدى المستشرقين . واليوم تتسم الدراسات الإسـلاميـة بسمـة عامـة وهي التـداخل بين العلوم المختلفة كنتيجة لدرجة التخصص المحـدودة في فروعهـا المختلفـة المتبـاينة ، ونظراً لأن معظم الدراسات التي يجريها المستشرقون تميل إلى تداخل العديد من المجالات كما تتسم أعمالهم بالسطحية نسبياً على وجـه العمـوم على مستـوى كل مجـال على حدة . ومهمـا يكن من أمر ، فإن خاصية

التـداخـل بين مـختلف العلوم تثري هذا العلم ككل . وتزداد هذه الاتجاهات قوة نظراً لما تستطيعه مـختلف الفروع من اسهام وتنشيط بعضها بعضا .

وطـريقـة المعـالجـة التي تتسم بالتعميم هي نتيجـة مبـاشرة لما يضطـر إليـه المستشـرقـون من جمـع للعلوم المتعـددة في إطـار دراسات شاملة عن الإسلام كان من الممكن أن تتم على نحـو مثـالي لو أنهـا وزعت على الفروع المستقلة المتخصصة . كما أن المستشـرقـين ذوو ملكـات تشمـل أنظمة مـختلفة داخل إطار كفاءتهم المهنية مما يؤدى حتماً إلى تفضيلهم وتفوقهم في بعض العلوم التي يدرسونها . ومعنى تفوقهم النسبي هذا في بعض الجوانب داخل إطار الدراسات الإسلامية: أنهم متخلفون في علوم أخرى برغم أنه في كثير من الأحيان يصعب إماطة اللثام عنها داخل إطار السياق الذي تداخلت فيه العلوم وعلى سبيل المثال ، نجد أن بعض الدراسات في علوم إسلامية بعينها قد لا يكون لهـا هدف في حد ذاتهـا ، بيـد أنهـا يمكن أن تجـرى لاكمـال تلك العلوم التي يهتم بها المستشرق أكثر من سواها . فالأولى ، أن تكون وسيلة في الوقت الذي كان من الممكن أن تصير هدفاً في حد ذاتها .

ويمكننـا توضيـح تلك المـلامـح المتـداخلة في الـدراسـات الإسـلاميـة بدراسة المـوضـوعـات التي تعكس في الـوقت نفسه العديد من جوانب الإسلام ونسوق نموذجاً للموضوعات المتعددة الشائعة عند المستشرقين الغربيين هو الأصول التاريخية للإسلام ونجـد أن هذا المـوضوع به من المرونة ما يتيح فرصة الاختيار بين مجموعة من المداخل المتعددة والتفسيرات ومن ثم يصبح من المحتم اللجوء إلى جوانب مـختلفة للأخذ منها على سبيل الاستعارة .

ويعـدّ أثـر الأديـان والأفكـار والحضارات المختلفة .. الخ على الإسلام موضوعاً مألـوفـاً في مؤلفـات المستشـرقـين الغـربيـين التي قامـوا بهـا كي تلائم العـديـد من الافتـراضات . واشتقت المسوغات من عديد من فروع المعرفة بما فيها الفقه ، والفكر الإسـلامي ، والأدب العـربي .. الخ ويشير التأثير إلى وجود اتصال واننا لنجد أن منشأ الجـدل حول ما قيـل عن تأثيرات على الإسلام ليس وجود هذا الاتصال بل هو بالأحرى طبيعة ذلك الاتصال فالإسلام هو حقاً ذروة ما وصلت إليه رسالة التوحيد الموحى به إلى البشرية من خلال الأنبياء عبر العصور وفق سياق كل فترة من الفترات ، إلى أن أرسل في النهاية خاتم الأنبياء محمد . ومن ثم نجد أن جوهر رسالاتهم ينبع من المصدر نفسه على الـرغم من تنـوع تعليمـاتهم ولغـاتهم وكتبهم والطـرق التي اتخـذوهـا لتحقيق تلك الـرسـالـة . والإسـلام يتطابق مع رسالات الأنبياء الكتابيين ويشاركهم في محاولة رفع مستوى الإنسان روحياً وباعتباره إنساناً ، وكما يتطابق مع روح عقائدهم وينادي بأنه

يستمد الوحي ويواصل الخلاص الدنيوى والدينى للبشر عن طريق التوحيد . وهذا على أية حال هو التصور الذي لدى المسلمين لدينهم على الرغم من أن تصوراتهم تختلف عن دينهم اختلافاً كاملا من وجهة نظر كثير من الدارسين والمثقفين ذوى الخلفية غير الإسلامية . وبتعبير آخر يرى المستشرقون الإسلام - على سبيل المثال - وفي كثير من الأحيان بطريقة لا يكاد المسلمون يعترفون بها . والأمثلة على ذلك عديدة ، ولكن معالجتها في تفصيل ستؤدى إلى انصرافنا عن المسائل الأساسية التي يهتم بها هذا البحث وتفضي بنا إلا بحث مسائل مثل الدوافع وراء تلك التشويهات ومن المهم في سياق نقاشنا أن نعي أن المسلمين لا ينكرون الصلة بين دينهم وسائر الأديان والثقافات ولكنهم يختلفون مع المستشرقين إزاء طبيعة هذه الصلة ، بينما نجد المستشرقين يختلفون عن المسلمين في أن لديهم أهدافاً بعينها هي في كثير من الأحيان خارج الاطار الأكاديمي ، الذي يضعون فيه مؤلفاتهم ، وتكون فيه المجتمعات الإسلامية في أغلب الأحيان هي الضحايا .

ويحاول المستشرقون الغربيون ، بوجه عام ، أن يروا الصلة بين شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبين الإسلام على شكل علاقة مباشرة بين السبب والنتيجة . أما طرق المعالجة العلمانية اللادينية وتنوع العناصر التي قابلها النبي فانها تبعث على البحث عن تلك التأثيرات في مصادر متنوعة ، وعن طريق ألوان متباينة من العلوم .

ومن ناحية التأثيرات على نمو الإسلام نجد أن من بين المميزات الشائعة للمستشرقين الغربيين أنهم يميلون لدراسة الإسلام باعتباره إفرازاً لحضارات ليست إسلامية وبعضهم يجرد الإسلام من أية سمات إبداعية أو أصيلة ويجعل هذه الصفات حكراً على حضارات قديمة مثل الإغريقية والرومانية والصينية .

وثمة شذاذ قلائل (شواذ) لهذه القاعدة من أمثال جورج سارتون من جامعة هارفارد الذي تبنى الاتجاه المعاكس في تفسيره للتأثير من زاويته المعينة بصفته مؤرخاً للعلوم العربية . فنجد أن ثمة تباينا أساسيا بين ما انتهى إليه سارتون وما انتهى إليه المستشرقون الآخرون . فبينما نجده يسلم بأن التجديدات العربية للرياضيات الجديدة وعلم المثلثات الجديد تقوم أساساً على مصادر سانسكريتيه وإغريقية نجده ينحني باللائمة على من يقلل من شأن مزايا العرب ويكن لهم الضغينة ، هؤلاء الشذاذ يعودون إلى المعارضة قائلين إن من يأخذ من مصادر كثيرة يكاد لا يفضل من يأخذ من مصدر واحد (١١) .

وخلص سارتون إلى النتيجة التالية :

« وفي الحالتين المذكورتين عاليه فإن الرياضيين العرب لم يستنسخوا من المصادر الاغريقية والسنسكريتية صورة طبق الأصل ، فإن ذلك لو حدث لكان ذلك عبثا وهراء ، ولكنهم جمعوا بين الحضارتين وطعموا الأفكار الأغريقية بالأفكار الهندية فإن لم تكن هذه (الانجازات) ابتكارات ، فليس ثمة ابتكارات في العلم إذن . إن الابتكار العلمي في الحقيقة ؛ ما هو الا نسيج موحد من خيوط متفرقة ، وربط عقد جديدة ، فليس ثمة اختراعات تظهر من عدم [١٢] .

وعلى وجه العموم ، برغم ذلك ، نجد أن دراسات الإسلام والتاريخ الإسلامي في الغرب تبدأ في كثير من الأحيان بالافتراض التقليدي أن الإسلام يتكون من ألوان مختلفة من التأثيرات الأجنبية التي لو دققت فسوف تفسر لنا ذلك السر الغامض الذي ينسبه الغربيون إلى الإسلام .

ويظهر هذا الاتجاه بدرجة متفاوتة في ثنايا مؤلفات أغلب المستشرقين ، بغض النظر عن فروع تخصصهم . ومن ثم جاءت الآراء التي تقول بأن الفقه مستمد من القانون الروماني [١٣] ، وان الإسلام باعتباره ديناً عربياً ما هو إلا لون جديد يجمع بين اليهودية والمسيحية [١٤] أو أن الحضارة الإسلامية في أوج تطورها هي شكل من أشكال الحضارة الهيلينية [١٥] ، ان مسألة التأثيرات المختلفة على الإسلام من المسائل التي أدلى فيها كل مستشرق بدلوه فجاءت الآراء كثيرة . فإذا ما قارنا بين جولد زيهر وهور جرونجي وكيف أن كلا منهما كان يسعى لتدقيق مختلف التأثيرات التاريخية على الإسلام فإن ذلك سوف يلقي بعض الضوء على هذه الاختلافات ولقد بحث جولد زيهر عن العلاقة بين الإسلام وسائر التيارات وخلص إلى : أن الإسلام قد تأثر بالفرس والبوذيين ... الخ ، واهتم بيكر وهورجرونجي (وغيرهم كثير) بتبيان التأثيرات المسيحية على الإسلام . وامتدت رقعة البحث من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام إلى التأثيرات على الصوفية والأفلاطونية الجديدة والفكر الهيليني . ودون أن نستشهد بأقوال معينه لا نجد هذا المنحى ظاهراً الا في عناوين الكتب فقط وعلى سبيل المثال : كتاب لويس ماسينيون « الدعامات (الروابط) السبع في الإسلام والمسيحية » وكتاب دانكان بلاك ماكدونالد « الموقف الجديد بين الإسلام والمسيحية » أو كتاب سى اتش بيكر « المسيحية والإسلام » وقد التزم ماسينون هذا النهج في التفكير في دراسته التي استغرقت عمره كله

عن الحلاج كما نجد أن ميجويل آسن بلاسيوس يوجه دراسته عن « التأثيرات المسيحية على المفكرين الأندلسيين » .

وهناك بعض الأعمال من قبيل « الإسلام والمسيحية » وهي تبين لنا في جلاء المحتوى والاتجاه الذي نجده بالكتاب . ومهما يكن من أمر ، يجب أن نؤكد بكل دقة ونزاهة أن الدارسين ـ من أمثال ماسينيون وبلاسيوس ـ استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم وأن يمدوا الدراسات الإسلامية باسهام من أكثر الاسهامات التي تنم عن عمق دراسي وأصالة على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما قد نسميه الروح الاستعمارية (التي سادت) في عصرهم ، والتحاملات التي درج عليها المستشرقون وقد شكلوا جزءا لا يتجزأ منها . واجمالا فمهما يكن من أمر فقد صور الإسلام بمثابة كرة من الثلج تنحدر عبر العصور فتزداد بالتدرج نموا وحجما كلما زاد ما يعلق بها من التيارات الفكرية الخارجية التي تقابلها في مختلف أرجاء الامبراطورية الإسلامية .

وثمة موضوع شائق آخر في الاستشراق الغربي وهو « أسباب وآثار التوسع الأول للإسلام » فلقد كان المستشرقون يرجعون أسباب ذلك التوسع السريع المبكر للإسلام إلى ذلك الجانب الحركي (الديناميكي) للإسلام كدين جديد وبسيط وكذلك إلى روح الاعتداء التي كانت سمة من سمات البدو من الاعراب ، والانحلال الاجتماعي (الذي كانت تعاني منه) المجتمعات التي قبلت الإسلام وكفاءة التنظيم للخلافة الإسلامية ، والانفجار السكاني (الديمغرافي) في شبه الجزيرة العربية ، وتفوق الأسلحة التي كان الاعراب يستخدمونها والصفات النادرة التي اتسم بها القادة المسلمون، وما كان يسود الجيوش الإسلامية من حالة نفسية ، أو العوامل التاريخية التي استمرت تعمل منذ وقت طويل (مثل عواقب الصراع بين الامبراطوريات الساسانية والبيزنطية أو عدم الاستقرار الداخلي لمملكة القوط في أسبانيا) .

وكانت تطرح هذه الأسئلة بالنسبة لأى العوامل التي كانت أكثر أهمية في حسم المحصلة النهائية للتوسع الإسلامي . وعلى الرغم من ذلك ، فهب أن بعض ظروف أخرى من غير الإسلام كانت السبب في ذلك ، فلماذا لم تحدث هذه الظاهرة قبل مجيء الإسلام ؟ وإلى أي حد إذن تكمن أهمية الإسلام في تحديد هذه الظاهرة السريعة المفاجئة والتي قد لايبدولها تفسير؟ أكان من الممكن أن تحدث تلك الظاهرة دون الإسلام؟ ويمكننا أن نصف تطور هذا الموضوع في الاستشراق الغربي في الوقت ذاته بأنه لا هوتي واجتماعي وسياسي وديمجرافي وتقني تكنولوجي واقتصادي واستراتيجي وعسكري ونفسي وفي آخر الأمر تاريخي .

ويلزم لعلاج هذا النمط من المسائل التاريخية أن نتخذ منهجاً يستخدم مدخلا ذا فروع متداخلة للمعرفة بطبيعة الأمر .

وعلى الرغم من ذلك فلا بد أن نؤكد أن البعد الديني لانتشار الإسلام قد أهمل اهمالا شديداً نظراً للأبعاد اللادينية التي اتخذها الاستشراق الغربي على وجه العموم . فعلى سبيل المثال ، إذا ما قارنا المستشرق الذي يدرس التاريخ بسواه من المؤرخين المحترفين ، وجدنا أنه يتحتم عليه أن يتعلم الكثير ، ومن ثم كان كتاب ليفى بروفينسال «تاريخ المسلمين في أسبانيا» ـ برغم اسهامه المؤكد في فترة تاريخية لاتزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة من نواح عديدة ـ ينعكس كعمل تاريخي جاء لدى أبرز مؤرخي الثورة الصناعية في بريطانيا . ولا ريب في ذلك إذ أن بعض الافتراضات التي تظهر في مؤلف ليفى بروفينسال ، مطعون في صحتها بالنسبة لفترات بعينها ـ ومرفوضة بالكامل بالنسبة لفترات أخرى [١٦] تلك الافتراضات من قبيل سيطرة القبلية باعتبارها قوة ذات حركة ديناميكية اجتماعية في الأندلس (وكانت هذه الفكرة) مقبولة بالفعل في وقت من الأوقات كحقيقة لا تنازع عن تاريخ الأندلس عموماً ، كما أن الدراسات الغربية في الفقه لا تدنو في عمقها من المؤلفات المتخصصة في القانون الانجليزى العام ، أو حتى تلك المؤلفات في القانون الدولي المعاصر وهو فرع أقل (اتساعاً وتشعباً) فبينما يدرس المستشرقون الفقه لأسباب لا تتصل في كثير من الأحيان بالشريعة ، نجد الدارسين الغربيين للقانون الانجليزي العام قد ابتكروا مجالا للتخصص يتسم بالتحديد والوضوح .

وتتضح هذه السطحية النسبية في الدراسات الإسلامية على كل مستويات المعرفة . فالمستشرقون الذين يدرسون الإسلام كثيراً ما يعبرون عن عاطفة قوية تتخلل جهودهم ولكن على الرغم من تفوقهم الفني العام على معاصريهم من المسلمين ، نجد أن ثمة من يبزونهم من بين الدارسين لمجالات تتعلق بالعالم الغربي . ومما يدل على تخلف الدراسات الإسلامية بالمقارنة بسائر العلوم في الغرب أن هذه الدراسات الإسلامية قد أثرت على سائر العلوم في القليل النادر ، بينما نجد أن العكس هو الصحيح وهذا الأمر صحيح بنوع خاص حين نعتبر أن الدراسات الإسلامية ظلت على الدوام مرتبطة بالعلوم الاجتماعية ـ التي هي جزء لا يتجزأ منها أو امتداد لها ـ في الجامعات الغربية . ويزداد هذا الارتباط جلاء حين نعتبر المواقف المختلفة تجاه الاستشراق والعلوم الاجتماعية ، وبينما نجد أن بعض الدارسين ينظرون إلى الاستشراق كعلم مهم ، نجد آخرين يعتبرون أن هذا العلم قد زال بالفعل واختفى تماماً . وليس ثمة مثل تلك المواقف بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي لا تفتأ تكتشف آفاقاً جديدةً وحدوداً مستحدثة .

وبعد أن أشرت إلى الدراسات الإسلامية في الغرب كعلم من العلوم يجب على المرء ، برغم ذلك ، أن يعيد مراجعة هذا القول ، وأن يحدد ماذا يقصد من هذا الاصطلاح (١٧) فالدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية تعتبر في العادة دراسة نطاقية تقع في التصنيف نفسه الذي يضم كذلك الدراسات الصينية ، مما يثير مسألة إمكانية اعتبار الدراسة النطاقية هذه كعلم كالجغرافيا أوعلم الاجتماع أو التاريخ .

ونظراً لاتساع المدى الذي تتسم به الدراسات النطاقية في محتواها فليس في وسع تلك الدراسات بالجامعات الغربية أن تصل إلى مستوى التخصص على الاطلاق ، ذلك المستوى الذي تحقق فيما يقبله الناس عامة على أنه العلوم . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية ، يمكن أن تعتبر انعكاساً شاملا لعديد من العلوم في جامعات الدول الإسلامية أو العربية .

ويمكن أن نقارن بين الدراسات الإسلامية بالجامعات الأوروبية والدراسات الأوروبية بالجامعات الإسلامية أو العربية . وكي نوضح هذه المقارنة نضرب مثلا أكثر تحديداً ، دراسة اللغة العربية كلغة أجنبية في جامعة فرنسية يمكن مقارنتها بدراسة اللغة الفرنسية في جامعة تونسية أو مغربية ، مع وجود فارق وحيد هو أن الفرنسية لغة هيمنة في المغرب ، بينما العربية في فرنسا هي بالفعل لغة ميتة باستثناء معاهد تعليم بعينها . حاول أن تستعمل العربية في فرنسا والفرنسية في المغرب فإن فعلت ذلك اكتشفت عدم جدوى التجربة الأولى ونفع التجربة الثانية .

ويتصل بهذا الموضوع أن نعرف هل يشكل قصر الدراسات الاسلامية على أقسام بعينها في الجامعات الغربية عيباً في البنية والهيكل يؤثر على تطور هذا العلم تأثيراً سلبياً . فإذا وافق المرء على أن الدراسات الإسلامية في الغرب ما هي إلا انعكاس للعلوم المحددة تحديداً واضحاً في الجامعات الإسلامية ، فهل ينبغي على المرء أن يمضي في النظر إلى الدراسات الإسلامية كعلم من العلوم على الاطلاق ؟ ولربما كان من الممكن اعتبار الدراسات الإسلامية بالجامعات الغربية علماً شاملا وعاماً .

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن المقارنة لا تتسم بالعدل الكامل على اعتبار أن الدراسات الإسلامية قد أدخلت إلى الجامعات الغربية إلى حد كبير بعد منتصف القرن التاسع عشر ، بينما يرجع وجود تلك العلوم إلى زمن إقامة تلك المؤسسات . ولم يكن يجول في الحسبان خلال أوائل هذا القرن حقيقة أن الدراسات الإسلامية تؤثر تأثيراً قوياً على أقسام بعينها ضمن أشهر الجامعات الغربية . ونجد أن الدراسات الإسلامية في تماسكها في صورة تفريعات عديدة تشير إلى أن الطريق مفتوح أمام تحقيق النجاح . ونجد كذلك أن كل فرع من فروع الدراسات الإسلامية يحتاج إلى مزيد من التطوير .

ونجد أن العقبات العديدة تتراوح من تطوير المنهجيات المقبولة تطويراً أكاديمياً كي توائم دراسات الجوانب المختلفة للإسلام والتاريخ الإسلامي ، إلى مراجعة المخطوطات وتصنيفها وغيرها من المصادر الأساسية الأولى . وعلى أية حال فعلى الرغم من ذلك فإن ذات الجهد المطلوب للتغلب على تلك الصعوبات ، يجعل من التحدى أمراً أكثر إثارة .

ولسوف يؤدى اطراد التطوير الأكاديمي للعلوم المعنية عن الإسلام إلى القضاء على تعسفاتهم داخل الإطار العام . وعلاوة على ذلك فإننا نجد أن هذا الأمر سوف يسهم في إنضاج طرق المعالجة والتفسيرات الأكثر تخصصاً مما يتيح قدراً أكبر من التنوع وإحياء المنهجيات الغربية في الدراسات الإسلامية .

إن ما يحول دون نجاح إدخال كثير من العلوم في إطار الدراسات الإسلامية هو أنه يتحتم ملء فراغ كبير ، وترجع الحيرة إلى ضرورة الاختيار بين قبول أسئلة لم يتم الرد عليها ، أو الرد بردود ناقصة إذ أن المستشرقين برغم نقص كفاءتهم يميلون إلى مد رقعة إسهاماتهم إلى الأسئلة التي تتطلب رداً عاجلاً ولكنها ليست في مقدورهم . ومهما يكن من أمر ، فيجب ألا نفهم من ذلك أن هذا هو الاتجاه العام . إن ما يجب علينا التركيز عليه هو أن بعض المستشرقين بعينهم كانوا يميلون إلى المبالغة في مد رقعة جهودهم بأن تعدوا حدودهم التخصصية المختلفة ، وأن ذلك قد يتم تحت حجاب من كثرة العلوم المتداخلة في نسيج الدراسات الإسلامية ، وان مزيداً من التخصص سوف يؤدي إلى إسهام إيجابي في حل هذه المسألة ، فالمغالاة في التخصص قد يتمخض عنها احتمال العزلة الفكرية الذي قد يؤدي بدوره إلى خطر الركود . ومهما يكن من أمر ، فاننا نجد أن اتصال مختلف العلوم بعضها ببعض سوف يتفادى السطحية بالضرورة ، ولا يعني ذلك بأي حال من الأحوال أن ننكر القيمة الايجابية لمنهج تداخل العلوم في الدراسات . وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المنهج لا بد من توجيهه ، بل تشجيعه باتخاذ مواقف جديدة تجاه الإسلام والتاريخ الإسلامي ، وذلك بوحي من الصفوة الصاعدة من جيل المثقفين في الدول العربية والإسلامية (١٨) .

٢ ـ التاريخ الإسلامي : العلم ومميزاته وأوجه النقص فيه :

ثمة صلة وثيقة بين السؤالين : ماالتاريخ الإسلامي ؟ وماالتاريخ ؟ فعلم التاريخ كما تدرسه الجامعات الغربية فرع من فروع العلوم الاجتماعية ، وثمة علاقة مباشرة بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية إذ نجد أن كليهما قد تطورا في ظل المعاهد الغربية للتعليم العالي وإذا التزمنا جانب الحياد والموضوعية استحال علينا أن نجد ردا على السؤال : ماالتاريخ : أوماالتاريخ

الإسلامي ؟ لأن التصورات عن التاريخ تختلف مع اكتشاف مصادر جديدة ومع ظهور دراسات تاريخية جديدة ، أضف إلى ذلك أن المؤرخين هم الذين يصوغون التاريخ ، ومن ثم نجد أن التاريخ يتغير بحيث يساير مع التغيرات التي تؤثر على مختلف أنماط المؤرخين عبر الفترات المختلفة . ومن ناحية أخرى نجد أن علم التاريخ الإسلامي قد تغير بصورة جذرية ، لأن المستشرقين قد تطوروا وفق المتغيرات التي أثرت على التغيير الذي طرأ على الاستشراق .

ومهما يكن من أمر فإن التاريخ الإسلامي هو أساساً فرع من فروع الدراسات الإسلامية ، ومن ثم ظل وثيق الصلة بغيره من مجالات الدراسات الإسلامية ، ولا سيما المجالات الدينية كالتشريع الإسلامي (الفقه) والتصوف الإسلامي (الصوفية) ... الخ .

ولقد واصل مستشرقون ذوو خلفيات متينة في فقه اللغة واللاهوت دراستهم للتاريخ الإسلامي ، ومن ثم نجده وقد بدا عليه أثر المنهجية التي جلبوها . ويدل اصطلاح « التاريخ الإسلامي » على تاريخ دين واتباع هذا الدين بقدر ما يدل على تاريخ مناطق جغرافية بعينها .

وعلى النقيض من ذلك ، نجد أن علم التاريخ بالجامعات الغربية هو فرع من فروع المعرفة العلمية التي تتسم بالعلمانية المحضة ، وأن تطور التاريخ في إطار العلوم الاجتماعية قد أدى به في نهاية الأمر إلى أن يصبح علماً مختلفاً تمام الاختلاف عن التاريخ الإسلامي ، فبينما من الممكن أن نجد مؤرخين غربيين ممن يعكسون كل مدرسة من مدارس الفكر الفلسفي تجريبيين كانوا أم تاريخيين ، وبينما نجد التخصص مقسماً إلى فترات ونطاقات زمنية كالقرون الوسطى أو الحديثة نجد أن المستشرقين الذين يقومون بدراسة التاريخ الإسلامي يتميزون بمعيار آخر يختلف تماماً عن ذلك المعيار ، **والفرق الجوهري بين المؤرخين الغربيين الذين يكتبون عن التاريخ الأوروبي ، والمستشرقين هو أن الأوائل يقومون بدراسة تاريخهم هم بينما نجد الأواخر يدرسون تاريخ الآخرين .**

ومهما يكن من أمر ، فإن العلاقة بين الاستشراق والعلوم الاجتماعية هي علاقة متينة للغاية ، ونجد أن المستشرقين قد زادوا من اعتمادهم على تلك الوسائل والطرق المأخوذة عن العلوم الاجتماعية في دراساتهم عن الشرق . حقاً لقد صار التاريخ الإسلامي جزءا من العلوم الاجتماعية ولاسيما الدراسات التي أجريت في الفترات الأخيرة عن العالم الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، الدراسات التي قام بها العلماء الأمريكان المتخصصون في المغرب في مجال الدراسات الأنثروبولوجية أو الحضرية ،

بمـا في ذلـك مؤلفـات مثـل كتـاب كينيث براون « شعب صالي التقـاليد والتغير في مدينة مراكشية (مغربية) ١٨٣٠ ـ ١٩٣٠ ، مانشيستر ١٩٧٦ [١٩] أو كتاب جانيت أبو لغد « الرباط والتفرقة الحضرية في المغرب ، برينستون ١٩٦٨ [٢٠] وهما كتابان من العسير أن يشملهما التصنيف ضمن الكتب التي ألفها المستشرقون بينما الكاتبان من العلماء الغربيين .

وعـلى الـرغم من ذلك نجد أن تغيير مسار التاريخ الإسلامي لن يتم إلا عن طريق الجيل الجديد من العلماء العرب والمسلمين الذين تلقوا تدريباً جامعياً غربياً ، وذلك لن يتأتى بالإسهـام الفعال في تاريخ بلادهم من وجهة نظر مختلفة فحسب ومن «منطلقات» جديـدة ، لو استعـرنا الاصطلاح الذي يستخدمه ادوارد سعيد ، ولكن لأن مستشرقي المستقبل لن يكون في وسعهم أن يدرسوا التاريخ الإسلامي وفي نفوسهم ذلك النوع من التحـامـل الـذي يميز شطراً كبيراً من حركة (الاستشراق) . أضف إلى ذلك أن العلوم الاجتمـاعيـة ، قد ربطت بين العلمـاء المستشـرقـين والمستغربين برباط وثيق ، ويرجع الفضـل في ذلـك إلى وسـائـل الاتصـال الحـديثة ، وإلى تطور نظام لطرق البحث يقبله الطرفان ، وستظل النتائج التي يتوصلون إليها مختلفة ، بيد أن ذلك الرباط الوثيق ليس من شأنـه سوى إفـادة الطرفين ، ومن المحتمل أن يتأثر علم التاريخ الإسلامي بصورة مباشرة بذلك ، باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ولا ريب أن الطرق البدائية التي يستخـدمهـا شطـر كبير من المستشرقين في التاريخ الإسلامي ؛ سوف يحل محلها طرق أخرى ومداخل أكثر تطوراً وملاءمة وتنفيذاً مستمدة من العلوم الاجتماعية إلى حد ما ولكنها أساساً نتيجة دراسات أعمق للتاريخ الإسلامي من خلال مصادره .

ويكـاد يكـون من غير الممكن أن نشـير إلى طريقة للمعالجة أو إلى عدد محدود من الطـرق في التـاريخ الإسلامي لا لأن طرق معالجة التاريخ الإسلامي متعددة فحسب ، ولكن لأن طابـع الشمـول الذي يتميز به التاريخ الإسلامي يجعل من المستحيل فعلاً أن نكـون تصـوراً تاريخيـاً للتـاريـخ الإسلامي يضم كل ملامحه وأبعاده المتعددة ، وعلى سبيـل المثـال ، نجـد أنه لا مناص من وجود اختلاف بين تصورنا لتاريخ المغرب وتاريخ شبـه القـارة الهندية ، على الرغم من أن كلا الأقليمين يدخلان ضمن الحدود الجغرافية للعـالم الإسـلامي، فدخـول الإسـلام إلى المغرب والهند ظاهرتان مختلفتان برغم أنهما يتشـابهـان من حيث قبـول الدين الجديد، ويرجع ذلك الاختلاف إلى اختلاف الثقافات والحضـارات التي ينتمي إليهـا النـاس في المغـرب والهند ، فالموضوعات المتعددة التي عالجهـا المؤرخون الفرنسيون في الفترة الاستعمارية بشأن اللغز الذي افترضوا وجوده في عمليـة قبـول البـربـر للإسلام[٢١] هذه الموضوعات تختلف عن تلك الموضوعات التي ترتبـط بقبـول الإسـلام عنـد المجتمـع الآسيوى والمجتمعات الآسيوية في الهند . فلقد

اختلفت الظروف تمام الاختلاف من حيث البيئة ، والقوى والعوامل وثمة مثال اخر لمقارنة الخدمات في إطار المجالات المختلفة للعالم الإسلامي وهوما صار إليه الأمرمن سيادة للسنة أو الشيعة بل لمختلف أنواع الفلسفة الدينية أومن أحكام القانون في إطار التفريعات الأكبر نفسها .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذا المقال سيحاول أن يؤكد على ضرورة أن تدخل أكبر عدد ممكن من فروع المعرفة في إبراز تصور تاريخي للتاريخ الإسلامي يعكس بصدق مدى التعقيد الذي تتسم به الحقيقة التاريخية التي يريد المؤرخ أن يتفهمها ويحللها ويعكسها أو يعيد إخراجها .

ولا ريب في وجود وحدة تلفت النظر في إطار ذلك التنوع الذي نجده في التاريخ الإسلامي ، ويتضح ذلك عند معالجة الاتجاهات العامة للتاريخ الإسلامي ، بيد أنها تبرز واضحة جلية إذا ما تفحصنا الأبعاد الكثيرة للمجتمع الإسلامي ، والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والدين الإسلامي ، أوحينما نتتبع الاتجاهات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي سادت تاريخ البلاد الإسلامية . ومن ثم نجد أن تاريخ الصوفية أو المالكية لا ينحصر في فترة زمنية معينة أومكان بذاته .

ويؤدى بنا الطابع الشمولي الذي يتميز به التاريخ الإسلامي إلى أن نتساءل عن ماهية التاريخ وعن حدود التاريخ الإسلامي ومميزاته الأساسية ، وما هي الأهداف التي يرمي إليها مؤرخ التاريخ الإسلامي ؟ وهل ينجزها ؟ فالدراسات التي تتعلق بموضوعات مثل البيئة الاجتماعية في المجتمعات والحركات الإسلامية ، وتيارات الفكر ، والنظم والظواهر الإسلامية ، كل هذه دراسات تاريخية لأنها أساساً تتعلق بالماضي ، بيد أنها تختلف اختلافاً جذرياً عن الموضوعات التي تعتبر في حكم العادة موضوعات تاريخية ، من حيث أن الأولى تعتمد اعتماداً كبيراً على علوم أخرى ضمن العلوم الاجتماعية . ومن ثم نجد أن طرق المعالجة لتاريخ الفكر والنظم والحركات الإسلامية تختلف عن طرق المعالجة التي يتطلبها التاريخ السياسي أو الاقتصادي . ومن المهم أن نؤكد في إطار الدراسات الإسلامية . أن دراسات البنية أو النظم الاجتماعية تكون جزءا لا يتجزأ من التاريخ الإسلامي ، برغم أن المؤرخين السياسيين بالمعنى الضيق للكلمة لن يقبلوا مثل هذا التركيز من الناحية التاريخية .

وعلى الرغم من ذلك نجد أنه إذا كان من المهم أن نقبل هذه العلوم الاجتماعية باعتبارها علوماً تاريخية تكميلية ، فلا يقل عن ذلك أهمية أن نحتفظ بالقواعد الجوهرية التي تتيح لعلم التاريخ قوته وتميزه عن سواه من العلوم (وعلى سبيل المثال الاستخدام الصحيح للمصادر والمخطوطات الأولية والثانوية .. الخ) ومن ثم فمن المهم أن نحافظ

على التـوازن بين الاعتمـاد على العلوم التـاريخية التكميلية دون التأثير على الملامح الجوهرية للتاريخ باعتباره علماً من العلوم . ولقد ميزت هذه العملية التاريخ الإسلامي باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية ، كما قام المؤرخون الأقحاح بتوجيه النقد إلى الاعتماد في التاريخ الإسلامي على علوم ليست تاريخية .

ومـع ذلـك فإننا نجد هذه المسألة إحدى نقاط القوة في الدراسات الإسلامية ، إذ أنها وهي تعتمد على مثل هذا العدد الكبير من العلوم الإسلامية تثري التاريخ الإسلامي وتـوسـع من رقعـة البحث وتتيـح فرصـاً أكبر بكثير لاكتشاف اتجاهات وظواهر تاريخية جديدة . أضف إلى ذلك ، أن حقيقة التاريخ الإسلامي تكون بهذه الطريقة قد تم التعبير عنهـا على مثـل هذا النحـو من الكمـال والحيـويـة في علم التـاريـخ الإسلامي ، إذ يتم اكتشـاف مجـالات ، ونسب وأعمـاق أكثـر في أثناء ذلك . فإذا ما وسعنا مجال تصورنا للتـاريـخ الإسـلامي ، **وجدناه يكتسب قدراً أكبر من التعقيد** ، وبرغم ذلك ، فالمؤلفات المتخصصـة عن جوانب بعينهـا من التـاريخ الإسلامي ، لا يمكن أن تتوقف عن كونها ضرورة من الضروريات ، ولا يمكن أن تقترب من الحقيقة التاريخية للإسلام أو تاريخ الشعـوب الإسـلاميـة إلا إذا مزجنا بين هذه الدراسات المتخصصة وبين تلك الدراسات الأكثر شمولاً .

إنَّ مسألـة كيفيـة معـالجـة التاريخ ربما قد وجدت الحل إلى حد ما متمثلا في الطـريقـة التي نظـر الناس بها إليها فعلا في الماضي ولا نجد ما يدل على قيام خلاف بين المستشـرقـين على مسألـة هل التـاريـخ الإسلامي علم مستقل بذاته ، على النحو الذي اختلف فيه المؤرخون حول مسألة هل التاريخ علم مستقل أم ينبغي أن يكون جزءا من سائر العلوم الاجتماعية ؛ حيث انقسموا إلى قسمين أحدهما يعتقد أن التاريخ لا ينبغي له إلا أن يكون جزءا من العلوم الاجتماعية كالانثروبولوجيا ، وقسم يشعر بأن التاريخ برغم اشتـراكـه مع غيره من العلوم؛ بوسعـه ـ بل ينبغي له ـ أن يظـل علمـاً مستقلا ذا سمـات مميـزة **وقد يكون ثمة تفسيران أساسيان لذلك الأمر ، أولهما** أن المستشرقين ذوو خلفيات تبيانية من علم اللغة إلى الفلسفة واللاهوت . ولا يسعنا في كثير من الأحيان أن نميز المستشرقين ذوى الخلفية التاريخية المحضة عن سواهم من المستشرقين ولكي نكون عمليين في التعبير عن أفكارنا نقول إن مصالح المستشرقين الذين يدرسون التاريخ الإسلامي لا يهددها سائر المستشرقين .

وثانيهما أن المستشرقين كثيراً ما يحتاجون إلى الاشتراك معا بغض النظر عن مسألـة تخصصهم في التـاريـخ الإسـلامي أو في سوى ذلـك من جوانب الـدراسـات الإسلامية ، لا لأنهم قلة من ناحية العدد فحسب ، ولكن لأن طبيعة التاريخ الإسلامي

أوثق إرتباطاً بالإسلام « كدين » . وهذا على نقيض المستشرقين الغربيين الذين يتخصصون في التاريخ ويستطيعون أن يطبقوا طرائق للمعالجة تتسم بالعلمانية المحضة على مجالات معينة من التاريخ الأوروبي حيث أدى انفصال الدولة عن الكنيسة إلى انتصار التاريخ العلماني . وفي سياق التاريخ الإسلامي نجد أن النتيجة الوحيدة لانفصال الأبعاد العلمانية عن الدينية هو تشويه التاريخ كما حدث فعلاً في كتابات الكثير من المستشرقين . وما قصدنا هنا أن نبحث هذه المسألة بالتفصيل ، ولكننا نريد فقط أن نلحظ الصلة الوثيقة بين الدين من ناحية ، والمجتمع والاقتصاد والسياسة من ناحية أخرى ، باعتبار كل ذلك أجزاء لا تتجزأ من التاريخ الإسلامي ، ولقد تأثرت بذلك أعمال أغلبية المستشرقين ـ وهو أمر له ما يسوغه ـ بما في ذلك أعمال بالاسيوس وماسيجنون اللذين سنناقشهما في القسم الثاني من هذا المقال . وبرغم ذلك فإن غيرهما من المستشرقين الأكثر حداثة قد أكدوا على أهمية البعد الديني في التاريخ الإسلامي مع اعتمادهم على أحدث طرق المعالجة للعلوم الاجتماعية . ومهما يكن من أمر ، فبينما نجد مستشرقين بعينهم يدرسون البعد الديني كما يفهمه المسلمون قبل أن يوجه أولئك المستشرقون نقدهم وحكمهم ، نجد آخرين يفعلون ذلك وهم يرمون في نهاية الأمر إلى تحقير شأنه وتشويه حقيقته . ونسوق لتوضيح ذلك مثالين من المستشرقين البريطانيين المعاصرين ، فوليم مونتجومري وبرنارد لويس كلاهما من ذوى المكانة بين العلماء باعتراف الكثيرين من زملائهم الأوربيين . وكلاهما درس جوانب معينة من التاريخ الإسلامي وكلاهما غزير الانتاج بشكل يندر وجوده في مجال الدراسات الإسلامية . وكلاهما درس البعد الديني من التاريخ الإسلامي ، ومع ذلك نجد أن كلا منهما قد فعل ذلك بطريقة تختلف اختلافاً جذرياً عن الأخرى . ومن ثم فقد صدر الحكم عليهما مختلفاً من قبل العلماء المسلمين المعاصرين .

وعلى الرغم من أن كتاب « وات »، « محمد في مكة » و « محمد في المدينة » هو كتاب يستند ويستلهم معلوماته بشكل رئيسي من المستشرقين البريطانيين والأوروبيين في القرن التاسع عشر من جولد زيهر إلى موير ، وعلى الرغم من أن نتائج بعينها تتعلق بالنبي لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي توصل إليها سائر المستشرقين ، نجد عمله يحظى بالتقدير الكبير بين العلماء المسلمين مما يدل على أن المستشرق لا يلزمه أن يتحول إلى الإسلام كي يصير معروفاً عند العالم الإسلامي عالماً جاداً . ومع ذلك نجد « وات » ينتقد الإسلام باعتباره عالماً مسيحياً عقلانياً ، وهو ينتقد زملاءه كذلك بتصور مساو ، يعكس قدراً معيناً من عدم التحيز والمحاباة ، مهما كانت نسبية . فهو يحترم آراء المسلمين دون أن يقبلها ، ومن ثم يحترمه المسلمون دون أن يشاركوه آراءه النقدية بالضرورة ، فأي تقدير أفضل من توجيه الدعوة إليه لحضور مؤتمر يعقد في باكستان عن سيرة النبي ، وهو شرف عظيم لا يحلم به برنارد لويس . وعلى النقيض من ذلك نجد

آن برنارد لويس صهيوني متطرف نوعاً ما يدعو إلى العنف لتحقيق أهداف الصهيونية في حماس وتعصب ، ومعرفته بالتاريخ الإسلامي يقصد بها في نهاية الأمر خدمة أهدافه السياسية . ومن ثم نجد منجزاته العلمية ملوثة بأهدافه السياسية وموقفه تجاه التاريخ الإسلامي والمسلمين بعامة من حيث ما تتسم به تلك الأهداف من عنف وتحامل ، على المنوال نفسه تقريباً الذي سار عليه بعض سلفه في حركة الاستشراق ممن كانوا أقل شهرة منه ، إن المرء يتساءل هل يرجع هجومه العنيف على كتاب « إدوارد سعيد » « الاستشراق » إلى تلك الصدمة التي أحسها حين اكتشف صورته هو متمثلة في الجوانب السلبية للاستشراق والتي أماط سعيد عنها اللثام في كثير من النبوغ والعبقرية ؟

* * *

وأخيرا فيكاد يكون من غير الممكن مناقشة طرق المعالجة والمنهجيات في الدراسات الإسلامية دون أن نرجع إلى مسألة تتسم في كثير من الأحيان بالتميع والنسبية برغم حيويتها، ألا وهي مسألة الموضوعية وعدم التحيز بالنسبة للمؤرخين المستشرقين الذين قاموا بدراسة التاريخ الإسلامي ، وليس هذا هو مجال بحث العوامل الخارجية المتعددة التي ميزت كتابات المستشرقين ، ومع ذلك فمن الضروري أن نشير بإيجاز إلى الملامح الأساسية لتلك العوامل التي أثرت على المستشرقين بعامة ، إذ أنها قد أثرت كذلك على منهجياتهم في التاريخ الإسلامي . وعلى سبيل المثال ، نجد أن نورمان دانيال قد تتبع تطور صورة الشرق عند الأوروبيين باعتبارها محصلة للتوسع التجاري الأوروبي في الشرق الأوسط خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر [٢٢] . وقد قدم كاتب البحث في مقال له أثر الاستعمار والروح التبشيرية واليهودية على الاستشراق عن طريق فحص النصوص التي كتبها أبرز المستشرقين في القرن التاسع عشر والعشرين [٢٣] . ولكن كتاب إدوارد سعيد « الاستشراق » هو أحدث وأعمق تحليل للقوى التاريخية التي تقف وراء تطور فكرة الشرق ، مقدمة إياها في صورة حديثة ، متناقضة مع الشرق الحقيقي ، عن طريق بحث تفصيلي لكتابات أصدق المستشرقين تمثيلا [٢٤] . ونجد أن هذا العمل المهم الذي خطه قلم عالم مستشرق ، قد حظي باستحسان عظيم وتعليق كثير في جميع أنحاء العالم ، بيد أنه أثار كذلك غضب وسخط مستشرقين بعينهم يمضون في غيهم متصورين الشرق صورة ثابتة من نتاج خيالهم يقصدون بها المستهلك الغربي، مفترضين أن القارئ الشرقي غير جدير بتقدير علمهم ، وأقل قدرة على توجيه النقد إليه [٢٥] . أما مسألة الموضوعية في كتابات المستشرقين فتتعرض من أجل ذلك للتحدي الجاد في إطار الدوافع السياسية

والأيديولوجية التي حفزت على تقدم الاستشراق الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين .

وعلاوة على ذلك ، نجد المستشرقين في كثير من الأحيان يحكمون على الإسلام والتاريخ الإسلامي معتمدين على قيمهم ومقاييسهم الثقافية الخاصة ، بدلا من اعتمادهم على المصادر التاريخية ، وبوسع المرء أن ينتقد الانتاج الأدبي لهذه الحركة معتمداً على المقاييس والطرائق التي يزعمون تمثيلها والتي ينتمون إليها . ولقد أمكن تطور البعد الموضوعي للاستشراق لأنهم كانوا يكتبون لجمهور غربي دون أن يخضعوا في ذلك للنقد وأمكنهم دون وازع أو محاسب أو مقوم أن يؤلفوا النظريات « العلمية » التي لا أساس لها من الصحة على الاطلاق ، ومن ثم نجد أمثلة كثيرة للنظريات التاريخية التي تقوم على بنية هرمية ، وسلسلة من المستشرقين يرددون ويطورون النظريات نفسها القائمة على ما كتبه المستشرقون من قبل . ونجد أن هذا الصمت أو عدم الاكتراث من جانب العلماء الشرقيين هو عامل مهم للغاية يفسر لنا لماذا تمكن المستشرقون من اطلاق العنان لتحاملهم لمثل هذه الفترة الزمنية الطويلة . لقد جعلوا أنفسهم في منزلة القاضي ، لأن « قراراتهم » كانت موجهة إلى جمهور غربي يفتقر إلى التكوين الفكري اللازم لتقييم أعمالهم ونقدها كما يفتقر إلى الطرق والحجج اللازمة لدحض نظرياتهم وافتراضاتهم ونتائجهم . وأسوأ ما في الأمر جميعاً أن المستشرقين سايروا في كثير من الأحيان تقاليد معينة حيث يمدون الجمهور الغربي بما يتوقع منهم أن يمدوه به ، وهكذا ظل مجتمع الاستهلاك الغربي أمداً طويلا يستهلك الانتاج الأدبي للاستشراق ، وبالطريقة نفسها التي كان يستهلك بها السلع الأخرى - تقريباً - وبذلك نجد أن عدداً لا بأس به من المستشرقين قد مضوا في غيهم لا يلوون على شيء فهم لذلك يضربون على غير هدى ، إذ لم يجدوا المقارعة من جانب نخبة المفكرين الشرقيين الصامتة ، من ناحية ، ومن جانب نخبة الغربيين الذين تنقصهم الدراية الكافية بالموضوع أو الاكتراث به والاهتمام بشأنه من ناحية أخرى . بل إن الأسوأ أن نجد كثيراً من المستشرقين وقد بنوا مواقفهم على الموقف العام للاستشراق دون نقد أو تمحيص كدليل على كماله أو باعتباره أمراً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على الرغم من أن الدراسات النقدية الحديثة لهذه الحركة قد زلزلت بدرجة كبيرة البرج العاجي الذي يعيشون فيه . وهذا يفسر لنا الدهشة التي تنتاب المستشرقين والصدمة التي تصيبهم ورد الفعل العنيف لديهم إزاء الأعمال التي توجه قدراً أكبر من النقد إلى الحركة الاستشراقية . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الموقف السلبي لمستشرقين بعينهم تجاه النقد الموضوعي الذي وجهه إدوارد سعيد وغيره يدل على أن تلك السلالة من المستشرقين بمعناها الكلاسيكي قد تبدلت ، بيد أنها لم تنقض عن آخرها .

وهذه الملاحظات العامة عن بعض الجوانب الموضوعية للاستشراق لا تعني أن جميع المستشرقين لايتسمون بالموضوعية ، بل على العكس من ذلك ، نجد أن بعض المستشرقين البارزين قد ضربوا بسهم كبير في الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي وأقاموا علامات على الطريق في مجال البحث العلمي بما في ذلك الدراسات في سائر العلوم الاجتماعية ووجهوا الأجيال اللاحقة من المستشرقين . فهناك ثلاثة من العمالقة من ضمنهم السيد هاميلتون جيب ، ولويس ماسينون وميجويل آسن بلاسيوس ، وعلى سبيل المثال ، يمكن للمرء أن يرفض آراءهم السياسية الشخصية (موقف بلاسيوس السياسي كان مؤيداً لفرانكو وضد الجمهورية) أويدين أنظمتهم السياسية (ماسينون كان مستعمراً نشطاً يؤمن بالسياسة الاستعمارية للمارشال ليوتي في المغرب ، وعمل على تنفيذها لتأييد سياسته « البربرية » في مراكش بعد أن وجد ما يسوغها من الناحية الفكرية ليس هذا فحسب ، بل بتأييد الاستراتيجية الفرنسية لدمج المغرب مع فرنسا) وبرغم ذلك فنحن نجد أن ما أسهموا به من مؤلفات علمية أعمال ممتازة باعتبارها أعمالا أصيلة قد تحررت إلى حد كبيرمن آرائهم السياسية وبتعبير آخر ، فإن بلاسيوس لم يتأثر على أي نحوكان بحركة فرانكو الفاشيستية في دراسته للأصول الإسلامية « للكوميديا الالهية » ولقد تعرض ماسينون للنقد من جانب العلماء المسلمين لأنه ابتدع « خرافة الحلاج » ولأنه حول الحاوي إلى شهيد [٢٦] بيد أننا ـ مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينون بشأن تاريخية شخصية الحلاج كما نراها في كتابه ـ فإن كتابه هذا الأخيريبرزباعتباره دراسة مثالية للصوفية ، ونظراً لما يتميزبه من صرامة عريقة من الناحية المنهجية واستنفاد لببليوغرافيا هائلة ودراسة وتحليل عميق للمصادر التاريخية . ومن الجلي الواضح أن ليس كل المستشرقين قد فشلوا في عرض آرائهم الفلسفية خلال أعمالهم التاريخية ، فالدراسة الممتازة التي كتبها ليفي بروفنيسال « تاريخ المسلمين في أسبانيا » تبرز أمامنا باعتبارها خيردراسة لعصربني أمية في الأندلس ، حتى في الوقت الذي تعكس فيه بجلاء ووضوح أثر الاستعمار على المؤرخين التاريخيين للفترة الاستعمارية . وفي حقيقة الأمر ، نجد أن ليفي بروفنيسال ـ ومن ورائه غيره من المستشرقين الفرنسيين ـ كان يعكس ما توصل إليه المؤرخون الفرنسيون الاستعماريون للمغرب في تاريخه للأندلس ولا سيما نظرية الصراع القبلي بين العرب والبربر باعتبار ذلك قوة اجتماعية أساسية في التاريخ ، وبرغم ذلك فإننا نجد في حالة ماسينون وبلاسيوس أن مستواهما العلمي قد وصل شأوا بعيداً من الكمال وأن نظرياتهما قد أثرت على زملائهما المعاصرين لهما تأثيراً قوياً بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسئولين عن تكيف الدراسات الإسلامية في تطورها الذي حدث بفرنسا وأسبانيا على التوالي ، وأنهما قد أثرا على هذا العلم في المغرب بشكل بارزخلال النصف الأول من القرن العشرين . وفي الوقت الذي نجدهما كليهما مدفوعين لدراسة الطوائف

والأحـزاب في التـاريخ الإسلامي ، نجدهما قد اكتسبا نظير ذلك معرفة عميقة بالإسلام كدين وبـالتـاريـخ الإسلامي على وجه العموم حتى غدت دراساتهما وهي تقوم على طرق بحث ثابتـة في ذات الـوقت الذي نجدها فيه موجهة إلى وجهات بعينها . وفي آخر الأمر ، نجـد أن كليهمـا قد أكـدا على البعد الديني من التاريخ الإسلامي وحاولا أن يفهما ذلك البعـد في إطـاره التـاريخي . ونجـد أن كليهمـا وهمـا لم يعتنقا الدين الإسلامي يكنان للإسلام احتراماً عميقاً يندر وجوده بين مؤرخي جيلهم . ولقد حاولا أن يتوصلا إلى فهم أفضـل لحضـارتهمـا الغـربيـة عن طريق دراسـاتهمـا للإسلام للتي ربطها كل منهما بالمسيحيـة ولقـد فهم كل من ماسينـون وبـلاسيـوس ذلك. وهما يؤكدان البعد الديني للتاريخ الإسلامي أوسواه من الفروع التي درساها في إطار هذا العلم ، فهما يتسمان بعمق أكبر إذ انهما على خلاف المستشرقين الذين طبقوا النماذج التاريخية الغربية على التاريخ الإسلامي فإننا نجد ماسينون وبلاسيوس في الوقت الذي هما فيه على علم كامل بالنمـاذج الغـربيـة وركـون إليها إلى حد بعيد . نجدهما قد بعدا عنها عن طريق إجراء دراسـة دقيقـة للمصـادر التـاريخيـة الإسلامية ومن ثم نجدهما يخرجان دراسات على أسس صلبـة من العسـير دحضهـا حتى على من يعـارضونها كما حدث مع أولئك الذين عارضوا دراسة بلاسيوس عن أصـول « الكوميديا الالهية ».

* * *

٣ ـ المدخل الشامل والمدخل المتخصص (طريقة المعالجة الشاملة أو المتخصصة) :

يهتم هذا المقـال بالمقـارنة بين مدخلين هما **المدخل الشامل ـ الذي يمثله في ناحيـة ما (آرنولد توينبي) ـ إذ يعتبر تاريخ العالم كلا واحداً ذا تفـريعـات من حضارات وثقافات ، والمدخل المتخصص الذي يقوم على التحليل العميق لمجـالات بعينها كما فعل برتراند راسل** حين عالج دراسـات في موضوعات بعينهـا متنـوعة بدءا بالزواج إلى المجتمع الصناعي والأيديولوجيات والحرية والمنطق الرياضي وحرب فيتنام . وتقتصر المقارنة الحالية على مجال الدراسات الإسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وهذه الدراسات الخاصة بالإسلام يمكن أن نميزها عن غيرها من الدراسات بموضوعاتها المختلفة التي تختارها أو تعطيها الأولوية جماعات من المستشرقـين ، فجـاءت اتجـاهاتهم ومواقفهم نحو الموضوعات الأقل شأناً في قضايا الاسلام مسايرة ما اتخذته تلك الجماعات المختلفة من موضوعات تتسم بالعمومية أو الشمول .

وليس في إمكاننا بالفعل أن نهون من شأن الصعوبة التي يجدها من يحاول تقسيم المستشرقين منهجياً إلى قسمين : أولئك الذين يطبقون المدخل الشامل والذين يطبقون المدخل المتخصص .

إذ أن مستشرقين بعينهم قد طبقوا المدخلين (الطريقتين) في أعمال مختلفة متباينة .

فهل يكون من الممكن القيام بهذا التصنيف بالنسبة للأعمال التي أنتجت في التاريخ الإسلامي ؟ لقد طبقت مداخل المعالجة الشاملة والمتخصصة في التاريخ الإسلامي مما يمكننا من أن نعتبر هذا التقسيم منعكساً في الأعمال التي أنتجها المستشرقون منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وبصفة خاصة خلال النصف الأول من القرن العشرين . ومن الممكن أن يغفل هذا التصنيف تواريخ النشر المحددة طالما أن هذه الأعمال قد تمت في الفترة التي نهتم بها .

ومن العسير أن نعرف (نحدد) بالضبط كلا من المدخلين (هاتين الطريقتين) على نحو يعين حدود كل منهما ، ففي بعض الأحيان نجد أن بعض الأعمال يمكن أن تصب في كلا التصنيفين وتحتفظ في الوقت نفسه ببعض المميزات من كل تقسيم على حدة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد إحدى هاتين الناحيتين هي الغالبة على الدوام في معظم الأعمال . ومن ثم يصبح في مقدورنا أن نضرب مثلاً لكل من التصنيفين بأن نشير إلى أعمال بعينها من التاريخ الإسلامي .

فإذا ما حاولنا أن نشمل كافة فروع الدراسات الإسلامية ، نكون بذلك قد غالينا في توسيع رقعة جهدنا لتوضيح المدخلين الشامل والمتخصص ، إذ سنصل حينئذ إلى مجالات يصير فيها هذا التقسيم غير ذي موضوع . ان اختيار أحد المدخلين من المجالات مثل التاريخ الإسلامي ، أو تطور التقاليد الإسلامية أو تبدل الأفكار الإسلامية ، لهو من الأهمية بمكان إذ أن اتخاذ طريقة أو سواها يلمح إلى التركيز على جوانب مختلفة أو موضوعات متباينة واستخدام ألوان شتى من الدوافع المؤثرة ، والنظر إلى ذات الظاهرة من زوايا معاكسة أو قل الوصول إلى نتائج متعارضة .

وجاءت طريقة المعالجة الشاملة في مرحلة متأخرة عن ذلك ، إذ نجد أن أول تطور جدي للدراسات الإسلامية خلال القرن التاسع عشر ، قد ركز على المصادر الأساسية للإسلام وبالتحديد القرآن والحديث ، وأعقبت ذلك دراسات عن الجاهلية أو فترة ما قبل الإسلام ، والفقه .. الخ وهي مجالات يعتبر جولد زيهر رائداً فيها[٢٧] . ومهما يكن من أمر ، فإن طرق المعالجة الشاملة قد حققت انتصاراً كبيراً خلال القرن العشرين .

وفي مجـال التـاريـخ الإسلامي ، نجد كتاب كارل بروكلمان « تاريخ الشعوب الإسلامية »[٢٨] يشكل عملا رائداً باعتباره محاولة للنظر إلى التاريخ الإسلامي ككل بغض النظر عما تتمخض عنه تلك العوامل حتماً من فروق شاسعة في الزمان والمكان . ومن الأمثلة الجيدة للطريقة الشاملة في معالجة تاريخ الإسلام من أصوله حتى صدر عصر السلاجقة (١٠٥٥ ـ ١٢٠٠) كتاب صدر حديثاً وهو « العظمة التى كانت تسمى الإســلام » [٢٩] من تأليف وليم مونتجومرى وات . فهو يعكس طرقاً أخرى للمعالجة الشاملة مثل الطريقة التي عالج بها روبرت مانتران فترة بني أمية في كتابة « التوسع الإسلامي » [٣٠]

وتمثل مؤلفات س اتش بيكر مثالا أكثر تقدماً زمنياً عن طريقة المعالجة الشاملة للإسلام . وقد وصف ذلك المدخل وارد ينبرج على النحو التالي :

« لقد كان بيكر في دراسته ينبعث من رغبته في رؤية بعض المجالات كمثال نوعي لينابيع الحضارة العظيمة » [٣١]

فبيكر ينظر إلى الإسلام كاستمرار للمسيحية والهيلينة ويصف وارديـنبرج هذا التصور للأسلام فيما يلي :

« انه الدوران السلبي في عالم ايجابي مؤسس في نور كامل » [٣٢]

ومن ثم نجد أن بيكر ينظر إلى الإسلام نظرة شاملة .

ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن نظرة بعض المستشرقين الآخرين تختلف عن نظرة بيكر إليه على الرغم من أنهم قد نظروا إليه النظرة نفسها الشاملة .

ونجد أن مؤلفات السير هاميلتون جيب تتسم بالشمول في المعالجة أساساً ، وهو اتجاه نجده واضحاً في كتابه « الإسلام إلى أين ؟ » [٣٣]

فنجده إذ يهتم اهتماماً عظيماً بالإسلام في أوائل القرن العشرين يركز على القوى المتينة التي تجمع العالم الإسلامي بغض النظر عن تلك القوى التي تميل إلى الاسهام في تفتيته . ويمضي جيب في قوله إلى أبعد من ذلك حين يعتبر العالم الإسلامي وأوروبا شطرين للعالم الغربي [٣٤] ، ونجد تفصيلاته التي ساقها لبسط هذا التصور دليلا على طريقته العامة في المعالجة . « .. ان الإسلام لا يسعه أن ينكر أسسه ثم يعيش ، ولقد رأينا أن الإسلام في أسسه ينتمي إلى المجتمع الغربي الأكبر حجماً ويكون جزءا منه لا يتجزأ ؛ إنه تكملة للحضارة الأوروبية وموازنة لها ».

«إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام ، إذا نظرنا إليه من أكثر جوانب التاريخ

اتساعاً وشمولا ، يمثل عودة إلى التكامل بالنسبة للحضارة الغربية ، وهي التي قد تناثرت بطريقة زائفة مصطنعة إبان عصر النهضة ثم هي الآن تؤكد وحدتها من جديد في قوة ساحقة [٣٥]».

ويمكننا أن نضم إلى قائمة الطرق العامة للمعالجة ما ألفه موريس جوديفروى ديمومبيمس ، وجوستاف فون جروينمبوم ، فكتاب جوديفروى ديمومبيمس « محمد » [٣٦] الذي كان من الطبيعي أن يقتصر على سيرة النبي يعكس الطريقة الشمولية التي تحراها المؤلف إذ نجده يدرس الخلفية الاجتماعية العامة كذلك ، كما يطبع المدخل الشامل كتابات فون جرونيمبوم وينعكس ذلك في كتابه « إسلام العصور الوسطى » [٣٧] .

ونجد مؤلفات ألفها « فيليب حتي » تعكس المنحى الذي نحاه في مجال الطريقة الشمولية ومن بينها كتاب « العرب » و « تاريخ سوريا » و « الإسلام منهج حياة » .

وعلى الرغم من أنه من أصل لبناني ، فإن في وسعنا أن نضم « حتي » إلى صفوف المستشرقين الغربيين نظراً لارتباطه الوثيق بهم عن طريق جامعة برنستون . فـ « حتي » يؤمن بالعمومية والشمولية ويرى الإسلام ثقافة قد ربط نفسه بها برباط وثيق عن سواه من المستشرقين .

وينتهج المدخل الشامل أولئك الذين ينوون أن يتناولوا أهم الجوانب متميزينها من بين أوسع نطاق ممكن . وهم إذ يفعلون ذلك يفترضون أن التفصيلات للجوانب المختلفة قد تم تغطيتها بأدنى درجة لازمة بينما نجد المادة العامة قد غطيت إلى أقصى حد ممكن ، ومن ثم نجدهم يقدمون لنا انعكاساً شاملا لرقعة شاسعة (من الأحداث والأمور) فتكون مادة اهتمام ذلك المدخل لذلك مؤشراً إلى ماهية أغراضه وأهدافه التي يرمي إليها .

والعلاقة بين الطريقة الشمولية وجوهر المادة المستخدمة لا تقتضى أن تحد الأولى الثانية بل أن تشير إليها وتوضح طبيعتها .

فعلى الرغم من أن المحتوى قد يختلف ويتباين في كل حالة من الحالات ، نجد أن طبيعة طريقة المعالجة تشير إلى المجال الذي نجد فيه لب الموضوع المعنى .

* * *

١ ـ طريقة المعالجة الشاملة (المدخل الشامل) عند لويس ماسينون :

إذا اعتبرنا أن الطريقة العامة مفيدة من أنها تعكس لنا مجالات شاسعة في شكل تصورات تتسم بالجلاء والوضوح في الوقت ذاته الذي نجد فيه المؤلفات المتخصصة تنفذ في عمق داخل عدد محدود من الموضوعات، فإن الطريقتين ارتبطتا في إطار مؤلف واحد . ونجد مثالا يوضح هذه الطريقة التي يندر وجودها متمثلة في كتاب لويس ماسينون « عاطفة الحلاج الشهيد الدولي في الإسلام » (٣٨) .

وكانت النية في الأصل تتجه إلى أن يكون هذا الكتاب دراسة لحياة الحلاج ، بيد أن هذا الكتاب قد أشاد ببعض الجوانب الصوفية الإسلامية وأرسى أسساً للجوانب الأخرى التي تتلوها ، فإذا ما تفحصنا بعض أجزاء هذا الكتاب ، اتضح لنا في جلاء ووضوح صعوبة تصنيف مدخل ماسينون في المعالجة إنْ كان مدخلاً شاملاً أم متخصصاً. إذ أن كلا المدخلين مرتبطان على نحو لافكاك منه بطريقة معقدة يمكن إدراكها .

والطريقة المزدوجة التي يستخدمها ماسينون يمكننا تفسيرها إذا ما نظرنا إلى طبيعة الموضوع الذي عالجه كتابه .

فعلى خلاف بلاسيوس في دراسته لابن حزم نجد ماسينون لا يجد تحت تصرفه مؤلفات ضخمة خلفها له عالم موسعي . فليست كتابات الحلاج محدودة فحسب بل تتسم بالصفة نفسها للمواد التاريخية للمصدر الأول المرتبط به. فعلى سبيل المثال، نجد خطاباً واحداً موثقاً من بين الخطابات الأربعة التي اكتشفها ماسينون والتي استعملت ضد الحلاج في اثناء محاكمته الثانية . ونجد أن ماسينون لا ينسب الخطابات الثلاثة الأخرى إلى ما كتبه الحلاج .

فلقد أثرت طبيعة المصادر التي استقى منها ماسينون معلوماته تأثيراً حاسماً على طريقته في المعالجة . ومهما يكن من أمر ، فإن هذا النقص كان أبعد ما يكون عن ترك آثار سلبية ، إذ نجده قد دفع ماسينون إلى توسيع رقعة طريقته في المعالجة مما يضفي على كتابه أهمية أكبر من أن يكون مجرد سيرة حياة موجزة .

إن الببلوغرافيا التي تمخض عنها كتاب ماسينون؛ كنتاج فرعي لعمله ـ في حد ذاتها ـ تعتبر إسهاماً في التاريخ الإسلامي . وفي نهاية الأمر فلربما كانت تلك الجوانب التي تتصل بخلفية الحلاج التاريخية وبالصوفية أهم بكثير مما كتبه عن الحلاج ذاته .
والميزة الفريدة التي نجدها في دراسة ماسينون عن الحلاج هي ذلك الجهد الذي لم يبذله في دراسة الرجل فحسب بل في دراسة البنية الاجتماعية له وأساتذته الذين

تتلمذ عليهم ورحلاته التي قام بها والفلسفات المتصوفة التي كانت سائدة في المجتمعات التي زارها أو التيارات الدينية التي صادفها .

فإذا ما تناولنا بالفحص بعض أجزاء كتابه « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » اتضح لنا جلياً الارتباط بين الطريقتين الشاملة والمتخصصة على نحو اعتراض ومن ثم بروز مدخل فريد للمعالجة .

إن أثر الصوفية على روح الحلاج ليتضح من دراسة ماسينون عن ذلك الأثر أثناء فترة التكوين . فنجد ماسينون يلخص لنا الأحوال الأساسية الثلاث التي يتكون منها مذهب التدرج في المعرفة وهي نور العقل ونور الإيمان وبصيرة الذات المقدسة [٣٩] .

ويتضح أثر سهل التوستارى ـ الذي عاش في الفترة من (٢٠٣ هـ ـ ٢٨٣ هـ /٨١٨ ـ ٨٩٦ م) من تقديم ماسينون لمذهبه القائم على الاجتهاد ، التوبة والايمان ، ويقوم مذهب الجنيد على الميثاق (العهد) الذى قطعته الأرواح على نفسها قبل دخولها الأجساد بالتزام الاخلاص والتسليم إلى الله . ومن ثم نجد أن جوهر الفرد مقدر ومكتوب من قبل بمشيئة الله تعالى .

ويصف ماسينون العملية التي تصل بها تلك النخبة المنتقاة يوم الميثاق إلى الهدف السامي النبيل المتمثل في العودة مرة أخرى إلى كونها الفكرة ذاتها التي كانت عند الله عنها في يوم الميثاق بعد أن تكونت قد مرت بالحياة في صورة دورة انتقالية :

« إن أول نقطة في العبادة هي معرفة الله وضرورة إعلان التوحيد ومفهومه متمثلا في إنكار الشركاء أو التشبيه « بالكيف » أو « الحيث » أو « المكان » ولكن هذا التنزيه لا يصل في النهاية مبتغاه . وعندئذ يرفع الله أولئك الذين انتشوا بالتصوف «السكر»[٤٠] .

ويتساءل ماسينون عن الجهد النفسي الذى لا بد أن يكون الحلاج قد تعرض له عندما خضع لمثل تلك المذاهب الصوفية القاسية حيث التركيز على القدرية إلى حد يصل إلى انقاص حقيقة الروح في نهاية الأمر حتى تصبح عبارة عن الفكرة المقدسة ويجسم الإنسان إلى أن يصير مجرد تصرفات مقدسة .

ولقد أثر النوري المتوفى سنة (٩٠٧/٢٩٥) على الحلاج لا عن طريق تعليماته ولكن بشجاعته والحماس الذي كان يدافع به عن معتقداته حتى لدى مواجهة الخليفة . وذكر ماسينون أبا بكر الفوطى المتوفى (٩٦٩/٣٥٩) والشبلي المتوفى سنة (٩٤٥/٢٤٧) وابن عطاء المتوفى (٩٢٢/٣٠٩) وابن فتيق باعتبارهم أساتذة للحلاج وأصدقاء له ، وقد دافع ابن عطاء وحده عن الحلاج في أثناء محاكمته ومات متأثراً

بالجراح التي أصابته من جراء ذلك . وفي مقابلة عقيدة الجنيد بأن المصير أو الانابة إلى الله تؤدي إلى الكمال ، نجد ابن عطاء يعتقد بأن الشكر لله هو الطريق الذى يوصل الإنسان إلى الكمال وهو ما كان يعتقده الحلاج .

وبدراسة أفكار الحلاج وتعاليمه التي تنم عن خلفيته الثقافية يتبين لنا أن الأحداث التي وقعت فيما بعد في حياة الحلاج ليست بعيدة عن الواقع . فماسينون يترسم خطوات الحلاج إبان مراحل حياته الأولى في دوائر أهل السنة المتشددة في مكة وعن طريق ما كتب معاصروه عن حياة الحلاج والتي تبين أن ضميره الداخلي هو المصدر الذى قاده في مراحل تطوره الصوفية .

وهذا الاختلاف مع الدوائر الخارجية عن مكة يتضح لنا من خلال وصف ماسينون للحالة العقلية للحلاج :

« إن هذه النصوص تسمح لنا أن ندرك تماماً حالة ضمير الحلاج وهي نقطة البدء في حياته كلها إذ جاء تكوينه منشطاً بالحياة الجمالية التي عاشها والتي تغذت في مكة نفسها ومن أزمة الضمير ومن التخيل الصوفي ، وتفاعل الأحداث في روحه يجعله يمر في « حالات » ومن ثم يتعرض لنفحات الله ، انه يسمع كلمات مقدسة يهتم بها ويلحظها ويرى فيها معياراً للحقيقة يستخدم للحكم على المسائل المعلقة بين التقليديين بالنسبة للعديد من المسائل المتعلقة بالعبادة ولا يجد من أساتذته الدعم المطلوب[٤١] .

ونجد أن خروج الحلاج على أساتذته كالمكي والجنيد يرجع إلى اتهامهم إياه بأنه بتجاربه الخاصة يخلط بين إرادة البشر وفضل الله وقد أصيب الحلاج بالاحباط نتيجة تفسيرهم لضميره وهذا يفسر لنا رد الفعل العنيف الذي واجه به مواقفهم . ونجد ذلك الصراع الفكري بين الحلاج وأساتذته ناشئاً أساساً عن أن الأول كان يحاول أن يتحد في وحدانية الله على نحو يشبه الصوفية الهندوسية بينما نجد أن الثاني كان يفصل فصلاً كاملا بين الإنسان وبين الله وصفاته على النحو الذي تفعله اليهودية أو الإسلام .

واختلفت تعاليم الحلاج بالنسبة للحديث عما قاله أهل السنة في أنه فسر السلسلة (سلسلة مؤرخي الأحداث) باعتبارها رموزاً قرآنية للتصورات الدينية التقليدية التي كان يرى أنها مراحل لحقائق مختلفة تؤدي في النهاية إلى الفكرة الالهية ، ونجد أن انحراف الحلاج عن أهل السنة يتمثل في إضفائه على الحديث صفة أنه فوق مستوى البشر وشبه إلهي . وهذا الانحراف هو نتاج للطريقة الرمزية التي يستخدمها في تفسيره للحديث ، وهي طريقة ترفضها بعض الدوائر الإسلامية ، حتى بالنسبة لتفسير القرآن . وانحراف الحلاج عن الطريق الذى اتبعته سائر المدارس التي كانت تستخدم الطريقة الرمزية في التفسير كان يكمن في عقيدته بأن فضل الله يمكن أن يمن

على المـرء بممــارستـه للشعائر الدينية بما يمكن من الاندماج (الاتحاد) الصوفي في النهاية بين المعبود والعبد .

ويـركـز ماسينـون على النـواحي الصـوفية للحلاج باعتبارها عناصر كانت تسود أسلوب حيـاتـه ، ومـذهبـه وتعاليمه . كما أن الصرامة التي اتسم بها قانونه الأخلاقي والمثال الذي ضربه إبان حياته الخاصة ، على ما يبدو ، يضفي على نظريته صفة القوة ، وبـاعتبـار ماسينـون كاثـوليكيـاً ، كان في وسعه أن يربط تفسيره الذاتي لصلب المسيح تضحيـة منـه في سبيـل خلاص البشـرية ، بحياة الزهد والتقشف التي عاشها الحلاج والتي ادعى بأنها تضحية وقربان إلى الله .

ويشرح ماسينون حقيقة اختلاط الحلاج بالدوائر الدنيوية كالتي تشمل الأطباء والفـلاسفة والموظفين المدنيين والقادة العسكريين والمعتزلة والسنة والعلويين .. الخ بأن ذلـك لا يرجـع إلى أيـة ميـول علمانية لدى الحلاج ، بل إلى قرار اتخذه كي يختلط بأهل الـدنيـا حتى يحولهم إلى معتقداته الصوفية . ويستشهد ماسينون بوصف الصولي عن مرونة الحلاج التي مكنته من أن يتسلل إلى مختلف الدوائر في قوله :

« إذا علم الحـلاج أن شعب مدينـة كانـوا معتـزلـة وإمامية يعلن عن نفسه بأنه إمامي ويقول إنه يعرف إمامهم المنتظر وان كانوا من أهل السنة يعلن أنه من أهل السنة »[٤٢] .

وبوسعنا أن نفسر اتهام الحلاج بالتآمر السياسي على أنه لا يرجع إلى أي نوع من الطمـوح الشخصي بقـدر ما يرجـع إلى ما سببتـه تعاليمه من إثارة وهي حقيقة يشهد عليها ما قاله الصوفي :

« لقـد كان يدور بسـرعـة كبـيرة مسبباً الاضطراب وقد مارس الطب وقام ببعض التجارب الكيميائية وكان ينتقل من مدينة لأخرى »[٤٣] .

وكـانت الـرحـلات التي قام بهـا الحـلاج كثيرة بالنسبة لعمره ، إذ أنه زار بعض الأماكن مثل مكة وبيت المقدس وبغداد وبهروج وبخارى وكشمير .

وممـا ورد من حكـايـات تفسـر كرامات الحلاج المزعومة ما يفسر لنا لماذا خشي العبـاسيـون شعبيتـه المتـزايدة باعتبارها قوة سياسية تهددهم ، وكذلك الحشود التي كانت تتبعه في رحلاته ، والاعتقاد الشائع بين الناس بقدراته الخارقة وعلاقاته وتعاطفه مع القـوى التي كانت ضد العبـاسيين كالعلويين ، وما امتدت إليه شعبيته على الصعيد الجغـرافي والتي شملت كذلـك بغـداد عاصمـة الخـلافـة ، والصـورة التي تكونت عنه باعتبـاره منقـذاً (مخلصـاً) وإدانتـه للعلمـاء كلهـا عوامـل مهمـة تفسـر لنـا لماذا عُدَّ

الحلاج بمثابة المتشدد وخطرا سياسيا على العباسيين . ولم يكن من العسير توجيه الاتهامات إليه حتى من بين ما دعا إليه في مذاهبه . فلقد اتهمه الاماميون باغتصاب حق الدعوة (الوعظ العام) الذي هو حق من حقوق إمام الشيعة ، واغتصاب حق تحديد قواعد للعبادة (للشعائر) ليس من حق أحد سوى الإمام أن يحددها ، واغتصاب حق الأمر كما يأمر الله مستخدماً سلطات الله المطلقة .

ولقد صور لنا ماسينون ما ألقاه الحلاج من خطب عامة في صورة تنبض بالحياة والحيوية إذ يصور لنا أستاذاً في الخطابة يسيطر على قلوب الجماهير بسلوكه الغريب . وقدراته النفسية العظيمة . وكانت استجابة الجماهير لخطب الحلاج المؤثرة أبلغ دليل على شعبيته .

وكان الثمن الذي اضطر أن يدفعه لقاء هذه الشعبية باهظاً إذ واجه معارضة ثلاثية من الصوفية والفقهاء والحكومة .

ويصف ماسينون الاتهام الثلاثى الذى وجه إليه كما يلي :

أولا لإفشاء الكرامات ثم لادعاء الربوبية وادعاء سلطات الله العليا المخولة للإمام فقط وأخيراً لجريمة الزندقة (نظرية الحب المقدس) [٤٤] .

ونتجت عن محاكمة الحلاج آثار تردد صداها في شكل مناظرة ساخنة عن طبيعة الكرامات ومتضمناتها المذهبية ، ويبدو ما في هذه المناظرات من تعقيد في ما كتبه ماسينون عن العديد من الاتجاهات الفلسفية التي شملتها :

بين الصوفية ، نظرية المشاركة بالاندماج الصوفي مع المشيئة المقدسة التي اعتقدها الحلاج وابن عطاء ، وضد نظرية أهل السنة القديمة عن القوى الخارقة التي تمارس ضد الجن من خلال التفويض ، وبين المتكلمين نظرية المقزلة لابن علي الجبائي عن عدم حقيقة كرامات القديسين ، والتي أمكن تخفيفها لبعض أشكال الاخفاء (التخفي) ونظرية الاشعرية عن الباقلاني عن حقيقة القدرة الفعلية التي تعطى للسحرة والشياطين بمشيئة الله العلي القدير ، وعن المعجزات البسيطة هي (مخارق العادات) في مجريات الصدفة العامة للعالم[٤٥] .

وفي مقابل إدانة العباسيين للحلاج ، نجد أشد القوى السياسية مراساً متمثلاً في حكم الأقلية الارستقراطية الفارسية ذلك الذى كان يمثل أشد قوى المعارضة خطورة بالنسبة للعباسيين [٤٦] إذ اتخذ من الإمامية أيديولوجية سياسية له .

وعارضت أسرة ناوباخت ميول الحلاج الصوفية ، متهمة اياه « بادعاء الربوبية » واستشاط غضب الإمامية حين فسر الحلاج الأئمة الاثني عشر باعتبارهم

الشهور القمرية الاثني عشر ، واستخلص من ذلك أن الأئمة كانوا أنواراً تنبعث من النور الالهي وأنكر احتمال خروج الأئمة مركزاً على نظريته الخاطئة القائلة بالسمو عن طريق الاندماج الصوفي ، وحين بلغ غضب الإمامية ذروته ، نفوا الحلاج من قم .

وفسرت أفكار الحلاج باعتبارها مماثلة للمذهب المانوي في أن نظرية الحلاج عن الاندماج الصوفي عن طريق الحب كانت تشبه تعليمات ماني الفارسي بدمج النار داخل الفرد (روحه) بالنار الخالدة نار اله الحب ، ووجدت هذه التفسيرات التأييد داخل الدوائر السنية ليس هذا فحسب بل أيضاً في صفوف المعتزلة الذين وصفوه بالزندقة وأطلقوا عليه « زنديق » وتجسدت هذه التهمة في صورة محاكمة رسمية تتهمه بالهرطقة ، وكان ذلك ذروة ما تمكنت من عمله مختلف القوى التي تظاهرت لتحطيم الحلاج .

أما خاصية المدخل العام لماسينون فيتضح في تفسيره لمحاكمتي الحلاج في الفصل المعنون « المحاكمة » فبينما نجد الحلاج يحتفظ لنفسه بمكان الصدارة في الاهتمام ، فإننا نجد الجو المحيط به يحظى بنصيب مساو من ناحية الواقعية .

ويمثل هذا التاريخ (٢٩٦هـ/ ٩٠٩م) في الوقت ذاته تولى ابن الفرات وظيفة الوزير الأول ، وبداية المطاردة للحلاج واصطياده ولم تكن هذه محض صدفة ، فالحلاج كان ذا اتجاه ضد توجيهات السلطة في وقت كانت فيه سياسة الحكومة هي استخدام القوة وسيلة إلى تأكيد الذات . ومن ثم حامت الشكوك حول تلامذة الحلاج واتهموا بالزندقة ولذلك طاردتهم قوات المتوكل النظامية . وبعد أن هرب الحلاج من مراقبة ابن الفرات تم إلقاء القبض عليه في نهاية الأمر في صوص بواسطة السلطات المحلية بعد أن تم التعرف عليه جيداً واقتيد إلى بغداد بواسطة تلميذه الدباس الذي أطلق سراحه بعد القبض عليه بشرط ضرورة العثور على أستاذه . وفي أثناء المحاكمة الأولى من (٢٩٨ هـ/ ٩١٠ م إلى ٣٠١ هـ/٩١٣ م) ، استنتج القاضي أنه ليس ثمة دليل كاف لاتهامه بالزندقة ، أو ادعاء النبوة أو تضليل الناس بالسحر أو الشعوذة . ومع ذلك فقد عوقب الحلاج وتم عرضه على الناس وسجن لفترة تزيد عن ثمانية أعوام .

وحدثت انطباعات إيجابية عن الحلاج نتيجة النظام الصارم الذى أخذ به الحلاج نفسه في السجن حيث كان يصلي ويصوم حتى وهو يرسف في ثلاث عشرة سلسلة . وبعد أن نقل إلى عدة سجون انتهى به المطاف إلى سجن القصر حيث تغير مصيره على يد نصر القشورى .

ونستمع إلى حمد بن الحلاج وهو يروى لنا هذه الحادثة :

« واستخلص نصر القشوري أمرا من الخليفة ببناء زنزانة بعيدة عن السجن ،

وكانوا بذلك يبنون له منزلا صغيراً بجوار السجن وكان يستقبل زواره هناك لمدة سنة »[٤٧] .

ومن السجن حظي الحلاج بقبول كبير في قصر المقتدر نتيجة حماية نصر له ، وأثارت مكانته الجديدة الغيرة وساعدت على سرد قصص مختلفة عن شخصية الحلاج ويقدم لنا ماسينون صورة حية عن ذلك فيقول :

« كان الناس يقولون أنه كان يحيي الموتى لأنه قد أعاد حياة بعض الطيور بالفعل وأن الجن كانوا في خدمته يحضرون له ما يحدده ويرغبه وقال أحد أفراد سكرتارية الحكومة واسمه حمد بن محمد القنائي إنه أصبح يشعر بالدوار بعد ما شرب « بول » الحلاج »[٤٨] .

ويقدم لنا ماسينون بطريقته الشاملة في المعالجة ، الحلاج في صورة تنبض بالحياة النابضة في العصر الذي كان يعيش فيه . ومثال آخر في قصة سردها علينا ماسينون بشكل ينبض بالحياة وهي :

« كان ولد نصر القشوري مريضاً ، وذات يوم وصف له الطبيب أن يأكل تفاحة ولم يكن التفاح متوفراً في ذلك الموسم ، ووصل الحلاج إليهم وأعطاهم تفاحة كانت بيده ودهش الحضور وسألوه من أين ؟ وجاء الرد من الجنة . وكان يراقبهم أحد الحضور فصاح قائلاً « لا يجب أكل فاكهة من الجنة ففيها دودة ، وقال الحلاج ان التفاحة قد توفت لتغير في انتقالها من عالم أبدى إلى عالم دنيوى ولذلك تم اختراقها »[٤٩] .

ومن السخرية أن يكون ازدياد مكانة الحلاج في القصر سبباً في محاكمته من (٩٢١/٣٠٨ إلى ٩٢٢/٣٠٩ م) نتيجة للسخط المتزايد عليه من جانب جماعات بعينها . فبينما كان البعض يغار من ارتفاع مكانته وعلو قدره بسرعة كبيرة ، كان البعض الآخر موقنا بزندقته . وأدى نفوذ أعدائه في نهاية الأمر إلى محاكمته ومن بين الذين اتهموه أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد ، وهو من علماء السنة البارزين **وكان متخصصاً في تفسير القرآن** ، ويرجع إليه أمر حصر قراءات القرآن في سبع قراءات وذلك من خلال كتابه « القراءات السبع » ، ثم هو الذي قصر نسخة القرآن المعترف بها على نسخة عثمان بعد أن استبعد ثلاث نسخ أخرى لعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب ، وهي نسخ كانت تستخدم حتى ذلك الحين .

ويتساءل ماسينون عن أصل الموقف الذي اتخذه ابن مجاهد من الحلاج وما إذا كان يمثل رد فعل ضد كتابه الأخير « كتاب قراءات القرآن والفرقان » وهو يؤيد هذه النظرية بسرد التحريفات الآتية عن نسخة عثمان :

١ - « فاقتلوا أنفسكم » بدلا من « كبلوا »

٢ - « لكل ثناء مستقر » بدلا من « نبأ » .
٣ - « أنزل عليكم القرآن » بدلا من « فرض »
٤ - « وتقول مالها » بدلا من « قال الإنسان »

والاثنـان الأولان هما تطبيق لحق الاختيار الذي ادعاه ابن مقسم ، والاثنان الآخران تصويبان صحيحان أدخلا على نص نسخة عثمان وأدخلا دون شك في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب وعلي كما هما [٥٠].

لقد كان الوزير حامد الذي كلف بمحاكمة الحلاج يحتاج إلى اعادة تأكيد مركزه السيـاسي بأن يلحق الهـزيمـة بمتمـردي القـرامطـة . ويلمـح ماسينـون أن الأحوال السياسية أدت بحامد إلى أن يرغب في إدانة الحلاج ويلمح ماسينون إلى أن المحاكمة لم تكن عادلة في عبارته :

« كان حامـد ينظـر إلى الحـلاج باعتبـاره أحـد السحـرة الشياطين الذين يجب استخدام جميع الوسائل ضدهم »[٥١] .

وأدلت تلميذة الحلاج ابنة السمري باعترافات ألحقت الضرر بالقضية . ومهما يكن من أمر ، فبمجرد أن كلف حامد بمحاكمة الحلاج قام بسجنه في القصر ، وقبض على تلامذته ويبدو من ذلك أن الحلاج كان لا بد أن يدان سواء أدلت ابنة السمري باعترافاتها أم لا .

ومن بين تلاميـذه الآخـرين الذين ألقي القبض عليهم حيدرة والسمري والقنائي والهاشمي ، وصودرت العديد من الخطابات والأوراق التي تخص بعض تلامذة الحلاج ممـا أسهم في احـداث النتيجة النهائية للمحاكمة . وكان أهم ما حسم الأمر في النتيجة النهائية هو تأكيد الاتهامات المذهبية للحلاج من جديد .

وكانت ردود فعل تلامذة الحلاج المحتجزين مختلفة في أثناء جلسات المحكمة كما تبـاينت أقـوالهم عن سلوك استـاذهم في أواخر أيامه بالسجن ، وكان من نتيجة رد فعل ابن عطـاء الصـريـح ان سجن ولقى حتفـه قبـل أن يموت استاذه . وتصرف السمري بحمـاقـة حتى ينقـذ حيـاتـه ، ومهما يكن من أمر ، فقد كانت زيارة ابن خفيف لسجن الحـلاج ومـوقفـه الايجـابي منه ذات أهمية تاريخية كبرى . فنجد ماسينون يركز على مكانة ابن خفيف باعتباره سنياً حنيفياً ، وعلى ما عرف عنه من تقوى وورع وصلة وثيقة بقضـاة الحلاج وعدم ارتباطه بصفوف الصوفية ذات الميول غير الحنيفية ويستنتج من ذلك أن موقف ابن خفيف في الدفاع عن الحلاج يبين لنا عدالة قضيته .

وبعـد أن تشـاور القضاة مرة ثم أخرى أصدروا حكمهم على الحلاج بالموت بناء

على ما قيل عن نظريته المزعومة من استبدال فريضة أداء الحج بمكة . ولم تتح للحلاج الفرصة لدحض هذا الرأي .

وتساور الشكوك ماسينون في عدالة هذا الحكم ، فيقول إن حامداً قد أجبر القاضي ابن زنجى على الوصول إلى الحكم الذي يرضيه وأن هذا الحكم قد صدر في غياب القاضي ابن بهلول الذي رفض إعدام الحلاج إبان المشاورات الأولى . ومهما تبين من أمر وبكل النظرة العادلة إلى ماسينون يجب أن نوضح أنه برغم اتخاذه موقفاً محدداً إلا أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارىء ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته .

والأبواب التي نوقشت من الكتاب هي تلك الأبواب التي تتصل بالحلاج اتصالا مباشراً ، فلو أن ماسينون كان قد أنهى كتابه بالفصل « المحاكمة » لكانت الدراسات الإسلامية قد حظيت بإسهام كبير . ومع ذلك فالأجزاء التي فحصناها تقل عن ثلث الكتاب ، ويمد ماسينون رقعة جهوده إلى النتائج التي ترتبت على صلب الحلاج وأفكاره عقب إعدامه . فتحول الحلاج بعد وفاته إلى صورة شهيد ، وبذلك يقع على كتاب ماسينون أثر الحلاج على الصوفية بوجه عام ، وعلى مختلف مدارس الفكر الديني الإسلامي والفقه وأثره على الخرافات الشائعة .

ومن الناحية المنهجية ، نجد أن طريقة المعالجة الشاملة وجدت ما يسوغها في البحث العميق الذي أجري لتأكيد كل فصل من الفصول بالدقة اللازمة لأي عمل متخصص، ومهما يكن من أمر، فبرغم ما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير ، نجد القارىء لا يقتنع - بالضرورة - بالحلاج سواء باعتباره مفكراً أو حتى صوفياً .

وبتعبير آخر ، نجد أن شخصية الحلاج قد تم اجتلاء معالمها نتيجة لهذا الكتاب، ولكنه يظل غامضاً إلى حد ما برغم جهد ماسينون الذي استغرق حياته .

* * *

٢ - طريقة المعالجة المتخصصة التي اتبعها ميجويل اسن بلاسيوس :

ان الطـريقـة المتخصصة للمعالجة ، كما يوحي بذلك اسمها ، تنحصر في حيز محدود بذاته ، ولكنها تسعى لفحص هذا الحيز وسبر أغواره بقدر ما يمكن من كمال وعمق . فبدلا من تحديد بعض الأعمال المتخصصة في الدراسات الأسلامية ، فمن المثمر - على ما يبدو - أن نضرب مثلا واحداً للتوضيح .

ويمكننـا أن نضـع مجـويـل آسن بلاسيـوس في سهـولة ويسر ضمن صفوف المتخصصـين في مجـالات بذاتهـا في الإسـلام بدلا من القيام بأى نظام تحليلي لدراسة الإسـلام ككـل ، وهـو بهذا المعنى أقرب إلى جولد زيهر منه إلى بيكر ، من حيث أنه درس الأفراد أو الموضوعات كجزء من الحضارة الإسلامية ونتيجة لها ، ومهما يكن من أمر ، فإننـا نجـد أن بلاسيـوس قد فهم الإسـلام ككـل فهمـاً عميقاً ، وعلى الرغم من معرفته العميقـة بالأسـلام كنظـام ، نجده يختار أن يتخصص في أفراد بعينهم أو في الحضارة الإسـلاميـة بأسبـانيـا وما أعطته للحضارة الأوروبية أو استنفاد المصادر الإسلامية الأولى المـدفـونة في المكتبات القديمة والتي أهملها معاصروه من العلماء . إن اسهامه في إعـادة اكتشـاف المصـادر الإسلامية يتضح لنا من مدى التوثيق الشاسع الذى يقدمه استشهـاداً على ما يكتب . كمـا أن دراسـاتـه عن العـلاقـة بين الحضـارة الإسلامية والنهضـة الأوروبيـة قد أسهمت في خلق موقف جديـد عنـد كثـير من المستشـرقـين الأوروبيـين وكـذلك أدت إلى قيام الكثير من المناظرات المتأججة . فعلى سبيل المثال نجد أن دراسته عن ابن العربي هي دراسة للتصوف الإسلامي ، وعلاقتها بالتصوف المسيحي (٥٢) ، ودراستـه لابن المسـرة (٥٣) ، تحـاول ترسم أصول الفلسفة الإسلامية بأسبانيا التي تنتهج خطوط الفكر المذكورة عاليه .

وفي المـوضـوعـات التي يختارها بلاسيوس ، نجده يتحرى التفكير العلمي إذ أن طريقته في ترتيب المادة هي طريقة تتسم بالمنهجية الشديدة والعمق إذ نجده يقترب من تغطية جميع الجوانب المتعددة ، والنقد الشديد إذ نجده يختار بدقة وعناية المادة ذات الصلة الـوثيقـة بالمـوضـوع من خلال معرفته الدقيقة بأكبر عدد من المصادر المتوفرة . وكـانت أسئلتـه عميقة وتضفي على أعماله روح الأصالة . ومثال ذلك دراسته لابن حزم وتـرجمتـه لكتاب « الفيصل في الملل والنحل » وجاءت هذه الدراسة في ستة مجلدات عن ابن حزم القرطبي وتاريخه ونقده لأفكاره الدينية .

لقـد بذل بلاسيـوس جهـوداً عظيمـة لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكر

وفقيه عظيم . فالمجلد الأول من كتاب بلاسيوس يتكون من أجزاء تتناول النقاط التالية . تحليل للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم (تستخدم كلمة غربية هنا لتعني المنطقة التي تشمل أسبانيا والمغرب ، وكلمة الشرقية هنا تشير إلى الشرق الأوسط) وتتناول كذلك تاريخ حياة ابن حزم وأسرته والحب في شبابه وطفولته ، وحياته وأفكاره السياسية وحياته الأدبية ، وتكوينه الفقهي ، والمدارس المختلفة التى أثرت في فكره ، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي والقاضي الظاهري ، ومد رقعة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين ، وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين ، وابن حزم الجدلي ، وابن حزم في مالوركا وشخصيته واعتزاله ثم موته ، وأعماله ثم مدرسته ، وهو إذ يحاول إقناع قرائه بالفضل الذي يرجع إلى ابن حزم لاحيائه المدرسة الظاهرية بإقامة مدرسته، نرى بلاسيوس وهويدرس في الوقت نفسه تلامذة ابن حزم الذين تلقوا عنه شخصياً وأتباعه خلال القرن الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر للهجرة متتبعاً آثار ذلك وهداه حتى وصل القرن العشرين . وإنه لأمرجلل أن نجد من بين أتباعه أسماء مشهورة مثل ابن العربي من مورسيا (القرن التاسع الهجري) أو تأثيره على اثنين من مشاهير الفلاسفة يعتنقان آراء تختلف اختلافاً جذرياً ، هما ابن رشد من قرطبة (القرن السادس الهجري) والغزالي (القرن السادس الهجري) .

وينبغى ألا نفهم مما أظهره بلاسيوس من تخصص فائق في الموضوعات التي عالجها أنه لا يربطها بالإطار العام الذي تنتمي إليه . وعلى سبيل المثال ، نجد أن تخصصه في ابن حزم ، وفحصه للتفاصيل الدقيقة لشخصه وفكره وأنشطته لا يقوده إلى الاستنتاج بأن ابن حزم كان نادرة عصره وجوهرة زمانه كما فعل دوزي على استحياء. أما عن العلاقة بين ابن حزم والمجتمع فإننا نجد بلاسيوس يعدّ الأول نتاج الثاني إذ يقول :

ولكن الذي لايبدو مطابقاً ومشابهاً تماماً أن الأفلاطونية (ويعنى بها ابن حزم الشهوانية) يجب أن تعدّ ظاهرة شخصية وخاصة بمزاجه هو، مما يشكل شذوذاً حقيقياً في سيكولوجية الإسلام الأسباني . فإن كتاب الحب - يعني بلاسيوس كتاب طوق الحمامة لابن حزم - لا يمكن رفض خلفيته التاريخية لأنه قد صرح بذلك وبشكل واضح في المقدمة[٥٤] وهويسرد تفصيلات عن طبيعة الجو الاجتماعي الذي عاش فيه ابن حزم وقد كتب بلاسيوس دراسة حول طبيعة ابن حزم والمكانة الاجتماعية فقال :

« وهو عندما يفهم نفسية تلك الحضارة القرطبية كاملة والتي عندما وصلت إلى أوج اشعاعها كانت لديها مظاهر التفنن الفكري والعاطفي وكانت دائماً بداية موروثة لأنواع الانحطاط . ولهذا لم تكن رد فعل للوباء العرقي لبنى جنس واحد أو بقاء لنفسية السكان الأصليين المسيحيين وذلك لأن من بين أبطال قصص الحب والغرام الرومانسي

عرب كثيرون وعجم لا يمكن في ذلك الحين أن يتوافر فيهم هذا الاختلاج الذي كان يفترضه ابن حزم »[٥٥] .

* * *

ان المستشرق المتخصص بلاسيوس يعدّ نوعاً آخر يختلف عن الجيل السابق الذي يمثله « دوزي » أصدق تمثيل من حيث أن الأول بذل جهداً كبيراً في تحليل المشاكل التي يتناولها بجدية إذا ما قارناه بالتاريخ القصصي لدوزي المتمثل بوضوح في مؤلفه « تاريخ المسلمين في أسبانيا » .

إن تحليل بلاسيوس لآراء دوزي حول ابن حزم يبين هذا التناقض بشكل واضح .

إن الأفكار التي أوردها دوزى في تحليله لمفهوم الحب عند ابن حزم قد أوجزها بلاسيوس في ثلاث نقاط :

١ ـ الصورة التي عملها ابن حزم لغرامياته في تلك الوثائق وتاريخه الذاتي وبنغمات صريحة وبريئة وساذجة تظهرلنا في نفسية الأبطال مشاعر رقيقة جداً وحساسة جداً وخالية من التلوث الماجن الجسدى والذى يمكن اعتباره حالة شاذة وخاصة للحب الروحي والطاهر والذي يسميه علماء النفس الحب الأفلاطوني أو الرومانسي .

٢ ـ إن النفسية التي يقتضيها هذا الحب ليست خاصة بالعرق العربي ولا الأدب الإسلامي والتي تميل شهوانيتها في الغالب نحو أحاسيس ماجنة .

٣ ـ حب ابن حزم الرومانسي ومثيله وجميع الطبائع العاطفية يمكن شرحها فقط كحالة نفسية وراثية وكاختلاج خاص بالعرق المسيحي والأسباني [٥٦] .

وعن الفكرة الأولى يقول بلاسيوس أن حب ابن حزم برغم ما فيه من شاعرية ورومانسية «خاطئة» إلا أنه أقل رومانسية مما ورد في رواية «دوزي» الذي عدّ ابن حزم وقع في الحب ثلاث مرات على الأقل .

وهذا النقد التاريخي يدحض الفكرة الخاطئة لدوزي عن أن ابن حزم ـ كضحية لأول حب له في طفولته ـ قد وقع في أوهام هذا الحب وظل يبكيه بقية حياته .

أما عن الفكرة الثانية فانها تذكر بالتحديد أن الحب عند ابن حزم تولد أولا وأخيراً (بالكلية) منبثقاً من الملامح الذاتية الخاصة بشخصيته . ولذا نجده قد برز

كاستثناء مميز في الأدب العربي والإسلامي، فإن بلاسيوس يحاول إثبات أن « طوق الحمامة » يرتكز بشكل واضح على السيرة الشخصية للمؤلف حسب ما ذكره الأخير وبينه .

إن إشارة ابن حزم دائماً إلى الخطابات المعاصرة بالأسماء الحقيقية للشخصيات المذكورة لتعدّ دليلاً آخر على الرومانسية السائدة في عقول من هم في بيئته الاجتماعية وأرواحهم ويصف بلاسيوس الخلفية الاجتماعية لابن حزم كما انعكست في « طوق الحمامة » بالشكل التالي :

« الخلفاء والوزراء والقادة العسكريون وكبار التجار من الارستقراطية العربية العفنة ، والفقهاء والأدباء والشعراء والرجال وأخيراً جميع الطبقات المثقفة من المجتمع القرطبي يظهرون في كل خطوة ضمن صفحاته والمشبعة بحيوية هذه الروح الفكرية المترفة والمتفننة في الحب » (٥٧) .

إن الخلفية الاجتماعية والثقافية لابن حزم ولغيره من الكتاب المسلمين المعاصرين لتعدّ متشابهة، كما أن مفهومه السابق عن الحب لم يكن هو الماسة الساطعة في سماوات الأدب الإسلامي المظلمة .

والفكرة الثالثة لدوزي التي تتمثل في أن حب ابن حزم الرومانسي لم ينبثق إلا من منبع أسباني مسيحي هي انعكاس للأساطير السائدة حول الطابع الغامض الذي يعزى إلى كل ما هو عربي ليس فقط بين الجمهور الأوروبي بل أيضاً بين أبرز مستشرقي القرن التاسع عشر .

إن حقيقة انبهار دوزي بمفهوم الحب عند ابن حزم تضمنت أن عليه أن يحاول البحث عن أصل هذا المفهوم بين المصادر التي يمكنه أن يحددها في إطار خلفيته الثقافية .

إن ما كان ينبغي عليه أن يفعله ليصل إلى النتيجة المطلوبة هو أن يدرس الأدب العربي من خلال شعراء القرن الحادى عشر الأندلسيين والأعمال الأدبية الخاصة بهذه الفترة حتى يكون في وضع أفضل عند تقويمه للأحوال العامة والخلفيات التي انبثق منها الاسهام الأدبي لابن حزم .

إن نقد بلاسيوس لثالثة أفكار دوزي تعكس بشكل غير مباشر الاتجاهات التي سادت بين مستشرقي القرن التاسع عشر الذين يمثلهم دوزي :

« لقد تأثر دوزي كثيراً بما هو عادل أكثر مما هو مبتذل وشائع من الأحاسيس

الماجنة للعرق العربي . وهذا الفكر المبتذل المولود عن دراسة سطحية ومجزئة ووحيد النظرة للأدب الإسلامي وهي غيرقوية كقوة الأسطورة وليست أقل انتشاراً من عدم مقدرة العرق السامي للقيام بدراسات فلسفية .

لقد ركز الاستشراق الأوروبي خلال أوج قوته الرئيسية وهيمنته، على الدراسات الخاصة بالشعراء قبل الإسلام، والأدباء المسلمين الذين ينتمون للفترة الكلاسيكية، وينادون بالخضوع والشغف بالشكل والجمال الحسي . وقد بدا ذلك واضحاً في أغلبية ماقدمه الاستشراق الأوروبي مما كان مهما بالنسبة للباحثين السابقين، الذين لم يكن لديهم الوقت الكافي لعمل ذلك أو الشروع فيه . أو القيام بالتحليل للخلفية الضخمة للأدب الإسلامي الذي لم ينشر ولم يكتشف حتى يومئذ، وتجرؤوا على القيام ببراهين غير كاملة ومدحوضة وخلاصات عامة غيرناضجة، رافعين هذه الخلاصات إلى مستوى القانون التاريخي والاجتماعي . ولقد مر قرن تم خلاله تحليل أوجه جديدة للنفسية العربية ورؤية شاملة أكثردقة، هذا إلى جانب تحليل للميل العاطفي الذي ظهر في فترة ما قبل الإسلام وهو التيار العاطفي الصافي والروحي الذي يشابه الحب المسيحي . وفي الصحراء العربية قرب اليمن توجد قبيلة بدوية عرفت كيف ترتفع إلى مستوى رفيع في هذا الميدان ومن الممكن أن نتصور ماكان عليه جميل بثينة (جميل بن عبد الله العذري) إلى جانب شعراء آخرين من قبائل أخرى . هذا أنموذج لفكرة العفة التي تقضي على الحبيب بالموت لمجرد الحب دون أن يتجرأ مطلقا أن يضع يديه على حبيبته بثينة(٥٨) .

وبرغم أن فكرة الحب في « طوق الحمامة » قد سادت بشكل مثالي فانه ليس الاتجاه الوحيد الذي انتحاه المؤلف فهناك على سبيل المثال بعض المشاهد ـ برغم أنها قد وصفت بشكل جميل بريشة كاتب رقيق وحساس ـ إلا أن بها محتوى حسي (جنسي) واضح بينما لا تتضح فيها الأفلاطونية التي صورها دوزي في عموم ما قدمه واضافة إلى ذلك ، فبرغم أن « طوق الحمامة » يعدُّ اسهاماً أدبياً هاماً فهو أيضاً مصدر تاريخي لدراسة مجتمع قرطبة خلال القرن الحادي عشر حيث أورد ابن حزم العديد من القرطبيين مشيراً إليهم بأسمائهم .

إن المعالجة المتخصصة لبلاسيوس في دراسته لابن حزم تتناول شكل عمله بالشمول نفسه الذي تتناول به مادته (مضمونه) :

إن الرباط الوثيق بين الشكل والمضمون (المظهر والجوهر) سوف يقودنا بعيداً عن المداخل والتفسيرات والنظريات ليقترب بنا من العقيدة الأيدولوجية والمحتوى ، ومع ذلك فإننا سنتتبع هذا المنهج في المعالجة كفاصل مصطنع يسمح بتحليل كل جزء من العمل بشكل منفصل وبغض النظر عن ارتباطه بالعمل ككل .

إنه من غير الممكن أن تناقش إسهام ميجويل اسن بلاسيوس في نظرية الدراسات الإسلامية دون أن نناقش الدراسات التي قام بها المؤلف عن « الأصول الإسلامية للكوميديا الالهية » لدانتي .

ولعل أكبر جدل والنقاش المر الذي أثاره بلاسيوس كانْ نتيجة لمؤلفه «La escatolgia Musulm and en la Divina Comedia» والذي ترجم إلى الانجليزية تحت اسم « الإسلام والكوميديا الالهية »[٥٩] فقد حظي هذا الكتاب باهتمام عدد كبير من المستشرقين منذ صدوره أول مرة في عام ١٩١٩ . وفي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب أضاف بلاسيوس فصلا بعنوان « تاريخ ونقد أحد المجادلين » قدم فيه كل ما أثير حول هذا الكتاب من إيجابيات وسلبيات عديدة[٦٠] .

إن قائمة الآراء والمقالات حول هذا المؤلف ـ خاصة ما ظهر منها خلال العشرينات ـ تعدّ ذات أهمية خاصة إذ أنها تضم أغلب مشاهير المستشرقين الأوروبيين في هذه الفترة ، أمثال ت . أرنولد ولويس ماسينون ودانكان بلاك ماكدونالد وغبريال (جابرائيلي) وجودفرى ديمومبينيز الذين كانوا من أشد المتحمسين لبحث بلاسيوس إضافة إلى عدد من ذوي المواقف المعارضة خاصة من بين الايطاليين الذين يدافعون عن قضيتهم الوطنية[٦١] .

ومنذ ذلك الوقت وبحث بلاسيوس يكسب كل يوم أرضاً جديدة (مؤيدين جدد) ولقد كتب الأستاذ **رينولد كوميش** من جامعة توبينجين الرأي التالي في عام ١٩٨٣ :

« عندما صاغ هذه النظرية في عام ١٩١٩ كانت مثارا للتعجب والفضيحة وخاصة في إيطاليا وإن نظرية اسين بلاسيوس كان من الممكن قبولها وكانت حجته أكثر إقناعاً لو عرفوا آنذاك الرواية حول إسراء محمد إلى السماء . ولكن حالياً لدينا طبعة لثلاث ترجمات باللغة الفرنسية القديمة وباللغة اللاتينية وباللغة الأسبانية القديمة وهي الطبعات التي قام بها سيروليو موتوز سنديو وبرث ألنسو ، تلك الترجمات تبين لنا وبدقة أن الرواية كانت معروفة في القرن الثامن عشر في الغرب الأوروبي وأن موضوع إسراء محمد وصل حتى المسلمين الأواخر الأسبانيين والمسلمين من أصل أسباني وتعرف ذلك عن طريق الروايات المتعددة للمعراج والموجودة بالمخطوطات المكتوبة باللغة الأسبانية وبالأحرف العربية . (المخطوط ٥٠٥٣ من المكتبة الوطنية بمدريد) والذي يروى لنا العودة التي رواها صلى الله عليه وسلم عندما صعد إلى السماء ، (المخطوط رقم ١١٦٣ من المكتبة الوطنية في باريس) يستخدم التعابير نفسها وكذلك (المخطوط رقم ٩ من مدرسة الدراسات العربية بمدريد) . بالإضافة إلى ذلك يوجد عدة مخطوطات باللغة العربية والتي يرجع أصلها إلى الأندلس والتي تعالج الموضوع واعتقد أنه يجب أن يذكر من

بينها أيضاً (المخطوط مارش ٥١٨ ديلا بودلينا) . وأخبار حول مخطوطات أخرى باللغه العربية توجد منها (الحشر والنشر في الإسلام) للسيد أسين بلاسيوس » [٦٢] .

إنـه ليس ضروريـاً أن نعيـد مختلف الأراء والمجـادلات التي أثـيرت حول مؤلف بلاسيوس إذ أن الأفكار والموضوعات الرئيسية في هذه المناقشات قد استهلكت كلها ولذا فقـد أوصـد هذا البـاب تماماً . ومع هذا فينبغي أن نلاحظ أن هذه المناقشة لم تزد عن كونها حواراً ونقاشاً داخلياً يدور بين مستشرقين .

إن السؤال الحقيقي وراء هذا المـوضـوع ليس محـدداً فيمـا إذا كانت الأفكـار الإسـلاميـة مصـدر إلهام لبلاسيوس أم لا ، بل يشمل ضمن الاتجاهات والمواقف التي اتخـذهـا بلاسيـوس أيا كانت وخاصة ما يتناول تأثير الفكر الإسلامي خلال فترة عصر النهضة ، وإلى أي مدى قد أيدت الاكتشافات الأخيرة من المخطوطات ـ خاصة ما يتعلق منها بالموريسكيين الأندلسيين ـ ما جاء في بحث بلاسيوس كما أوضح كونتزى في مقاله .

ومـع ذلـك ـ وبعيـداً عن جوهـر المناقشة ـ فإن بحث كونتزى ـ بينما يمثل عاملاً أسـاسيـاً في دعم بحث بلاسيـوس ـ فإنه يعكس بعض التحيز المتوارث بين المستشرقين الحاليين وقد انعكس هذا في بعض الاصطلاحات التي استخدمها كونتزى فهو يستخدم الاصطلاح « ماهوما Mahoma في عنوان المؤلف التالي :

«La ascension del profeta Mahoma a los cielos en manuscritos al jamiados y en el manuscrito arabe M 518»

وهذا الاصطلاح « ماهوما » على الرغم من أنه شائع الاستخدام بين المؤلفين الأسبان الآن ـ فإن له وقع معين على الأذن المسلمة حيث أنه تحريف للكلمة الأصلية « محمد » .

وهنـاك أيضـاً اصطـلاح آخـر استخـدمـه كونتزي في بحثه كثيراً ويعكس نظرة متـغطـرسـة شاعت بين جيله من المستشـرقـين وهـذا المصطلح هو « ريجـاتـير » « REGATEAR » ومعنـاه يساوم أويقايض ، وهومستخدم كثيراً في المعنى التجاري ، وقد استخدم هذا الاصطلاح عند اشارته للمشاهد التي كان « محمد » صلى الله عليه وسلم يضرع إلى الله فيها ويسأله أن يخفف عن المسلمين من أعباء العبادة وواجباتها .

ولا بد لنا أن نعلق على استخدام هذه الاصطلاحات حتى لو حاد ذلك بنا قليلاً عن موضـوعنـا الأسـاسي وهـو بحث بلاسيـوس وذلـك لكي نوضـح أنه ما زال هناك بعض المستشرقين الذين تؤثر عليهم إلى الآن روح التحيز (التعصب) المتوارثة .

وربما يكون الاستاذ كونتزى قد استخدم هذه الاصطلاحات بشيء من البراءة ـ لا يهـدف من وراء ذلـك إيـذاء مشاعر المسلمين في تونس حيث قدم بحثه ولكن لأنه كان يخاطب أغلبية من الجمهور الأوروبي ويبدو أنه نسي وجود الباحثين المسلمين .

وفي سيـاق الحـديث عن بحث بلاسيـوس ، فإن موقف كونتـزي يوضـح أن هذا النقاش والجدل إنما يخص المستشرقين بشكل أساسى .

وختـامـاً ، فإن منـاقشتنـا للمعـالجـة المتخصصة والشمولية لكل من ماسينون وبـلاسيـوس إنمـا قصـدنـا من ورائهـا توضيـح مرونة واتسا ع مجال ونظرية التاريخ الإسلامي وصعوبة بحث كل منهج ومدخل استخدم فيها .

إن أغلب هذا المقال قد تناول منهجية الاستشراق وأساليبه بينما الجزء الخاص بالمعالجات والمفاهيم الشاملة والمتخصصة قد عرض حالة كل من ماسينون وبلاسيوس كمثـالـين توضيحيـين لكـل اتجـاه منهمـا . وبعـد ، فإن هذا المقال لم يهدف إلى تناول المـوضـوع من كافـة جوانبـه وإنما قصدنا به ببساطة فتح منافذ جديدة يمكن لباحثين آخـرين أن يسبـروا أغـوارهـا بمزيد من التعمق وكل ما حاولنا أن نحققه هو أن نعرض السؤال بدرجة تزيد ـ أوتقل ـ من الوضوح وأن نقترح الاجابات الممكنة ، ومع ذلك فعلى الآخرين أن يقوموا هذا العمل وأن يؤيدوا أو يرفضوا هذه المقترحات .

إن توجيه السؤال الصحيح هو الخطوة الأولى في حل أية مسألة .

ولعـل من دواعي قلقنـا أننـا لم نقـدم إلا بعض النقاط فقط مما يجدر بحثه حول منـاهـج الاستشـراق وأساليبه وأن ما توصلنا إليه من نتائج في هذا المقال إنما هو شيء مؤقت ، فغني عن القول أن الأمل يحدونا في أن يقوم بعض الباحثين الآخرين بإكمال المسيرة التي بدأناها نحن .

الهوامش

(١) وعلى سبيل المثال ، فإن واردنبرج قد درس صورة الإسلام في كتابات خمسة من ابرز المستشرقين من ذوى الخلفيات المنوعة .

(جون جاكوبز واردنبرج) ، « **الإسلام في مرآة المستشرقين ، كيف علق بعض المستشرقين على الإسلام وكونوا صورة عن هذا الدين** » .

الطبعة الثالثة / باريس ، لاهاى ، ١٩٦٢ ، وتركز دراسة واردنبرج على اجنياس جولد زيهر (١٨٥٠ ـ ١٩٢١) ، ك سنوك هور جونج (١٨٥٧ ـ ١٩٣٦) و س . هـ بيكر (١٨٧٦ ـ ١٩٣٣) و دانكان بلاك ماكدونالد (١٨٦٣ ـ ١٩٤٣) ولويس ماسينون (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢) وتتميز هذه الدراسة بكونها واحدة من الأعمال المبكرة التي فرقت بين الإسلام وصورة الإسلام عند المستشرقين كما أنها اكدت بشكل كبير على البعد الديني ، لا بسبب طبيعة المستشرقين الذين اختار أن يدرسهم المؤلف فحسب ، بل أيضاً بسبب المنهج الذي اتبعه ويعتمد فيه بشدة على نظرية المعرفة في العلوم الدينية بغض النظر عما فيه من ملامح أخرى مثل البعد التاريخي .

وهناك مثال آخر لمعالجة مشابهة لمعالجة واردبنرجر متمثل في المقال القصير البليغ لوليام مونتجمرى وات عن صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في أدب القرون الوسطى (وليام مونتجمري وات ، محمد في عيون الغرب ، مجلة جامعة بوسطن ٢٢ رقم ٣ ، خريف ١٩٧٤ من ص ٨١ إلى ص ٨٩) . إلا أن فكرة الصورة المشوهة عن الشرق في الدراسات الغربية تظهر بشكل اوضح في كتاب الاستشراق لادوارد سعيد (ادوارد سعيد ، الاستشراق نيويورك ١٩٧٨) .

(٢) مرة أخرى ، فإن « الاستشراق » لادوارد سعيد هو أكبر مثال توضيحي ولكن هناك ايضا بعض الأعمال النقدية منها « أزمة الاستشراق » لأنور عبد الملك ، ديوجين (شتاء ١٩٦٣) رقم ٤٤ من ص ١٠٣ إلى ص ١٤٠ .

(٣) وعلى سبيل المثال ، كتاب و. م. وات عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي صدر في جزأين بعنوان « محمد في مكة » (اكسفورد ، ١٩٥٣) و « محمد في المدينة » (اكسفورد ، ١٩٥٦) ، ويتميز كدراسة انثربولوجيا تركز على الظروف الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة العربية فضلا عن دراسته للسيرة النبوية .

(٤) ان اصطلاح « الاستشراق » مرن جداً لدرجة أن تعريفه يختلف من كاتب لآخر . ومع ذلك فإن سماته العامة معروفة بشكل عام ، وأي تغيرات أو تطورات مستقبلية تطرأ على الاستشراق ستحدد وفقاً لعاملين :

الاتصال الوثيق والمتزايد بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية من جهة وتأثير الجيل الجديد من دارسي الدراسات الشرقية الذين درسوا في الجامعات الغربية وغالباً ما تتلمذوا على أيدى مستشرقين وهكذا فإنهم يعالجون حركة الاستشراق من الخارج ، وهذا النمط الجديد من الدارسين يوجد في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، ومن الأمثلة على ذلك عزيز أحمد في باكستان وسيد حسن نصر في إيران وأنور عبد الملك في مصر .

(٥) ومع أنه من الممكن مناقشة الاتجاهات المستقبلية العامة للاستشراق الا أنه من الصعوبة بمكان ـ وقد توزع هذا المجال المتخصص في العديد من البلاد المختلفة ـ ان نستبين استشراقاً متجانسا ، ومن جهة أخرى فهناك عامل لا يزال يؤثر على الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية الا وهو الثقل المالي خلف الاستشراق . ومن التطورات الأخيرة في هذا المجال الدعم المالي لبعض دول النفط العربية لأقسام الدراسات الشرق أوسطية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية . ومن الناحية النظرية فالمفروض أن

هذا الدعم لا يؤثر على اتجاهات هذه الاقسام ولكن عملياً يحدث هذا ، بل ان هذا الدعم أحياناً ما يعطى بشروط وعلى أية حال فإن هذه الأقسام ستظل مرتبطة بالجامعات التي هي جزء مكمل منها وللدول التي تنتمي إليها ، مما يحدد سياسات كل منها .

(٦) درس نورمان دانيال تأثير الأمبريالية على الدراسات الشرقية (نورمان دانيال ، الإسلام ، أوروبا والأمبراطورية، أدنبرة، ١٩٦٦) وهذا الكتاب يعدّ استمراراً لكتابه السابق «الإسلام والغرب، محاولة لتحديد الصورة ، (الطبعة الثالثة ، أدنبرة ، ١٩٦٦) ومع ذلك ، ولأنه قد تناول الرقعة الجغرافية حسب اتساع العالم الإسلامي من ١٧٨٩ إلى ١٩٠٠ في كتابه (الإسلام ، أوروبا والامبراطورية) فإنه لم يستطع التركيز بعمق على مناطق معينة أو حقبات تاريخية محددة وبالتالي فإن هذا الكتاب وإن كان مفيداً كمقدمة عن فكرة الإسلام الرئيسية كما يصورها الفكر الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر والعشرين إلا أنه يفتقر إلى عمق التحليل بدرجة ما .

(٧) فيما يلي ما كتبه ماكسيم رودنسون للإعراب عن ثنائه على كتاب وات كما جاء في مقدمته للترجمة الفرنسية للكتاب :

ولكن كل هذه الصعاب لا تشكل في حد ذاتها هدفاً من أهداف دبليو .ام. وات ، بل انها كانت مجرد نقطة انطلاق تسمح له بمناقشة المشاكل الحيوية التي هرب أمامها الكثيرون عند رؤيتها ، ولقد واجه تلك المشاكل « بعقل مفتوح وبنظرة جديدة » .

وعلاوة على ذلك فهو يتمتع بأمانة علمية كبيرة وبروح لا تمل الدفاع عن الحقيقة . وهذا مما يقنع النصارى أن صورة الإسلام ليست تلك الصورة الباهتة التي استحوذت على كثير من عقول الدارسين المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم أمام التحدى الكبير الذي يمثله عالم المسلمين حتى مع العمل على ضرب الإسلام وتحقيره وتعذيب أهله . وقال أن النصارى لا بد وأن يتعلموا الكثير عن هذا العالم وسنرى كيف يستخدم لغة جديدة بإيمان المسلمين عندما يعالج موضوعات عنهم . ومن نافلة القول أن الرهاب العربي غريب بالنسبة له برغم أنه يظهر عند الكثيرين كظاهرة شائعة .

انها سلامة العقل وتفتحه والأمانة العلمية ومعالجة الجوهر مباشرة ، كل هذا أضاف أهمية إلى كتابه عن « محمد » الذي يشكل شيئاً مهماً في تاريخ الدراسات عن بني الإسلام .

مقدمة روبنسون في كتاب وات « محمد في مكة » باريس ١٩٧٧ ، ص ٧ ـ ٨ .

(٨) ماكسيم رودينسون ، ما هو ميث ، باريس ، ١٩٦١ .

(٩) كازانوفا ، « محمد ونهاية العالم » ، باريس ، ١٩١١ ص ٣ .

(١٠) يقرر ماكدونالد ـ دون تقديم أية أدلة تاريخية من أي نوع ـ إذا كان هناك شيء مؤكد عنه ، وعن شخصيته غيرالواضحة فهو كأنه حالة مرضية (دانكان بلاك ماكدونالد ، من جوانب الإسلام « نيويورك ، ١٩١١ ، ص ٦٠ »

(١١) سارتون (صمويل سوينجر وجوزيف سوموجي) ، ومراجعة أجناس جولد زيهر ميموريال ، (المجلد الأول ، بودابيست ، ١٩٤٨ ، ص ٦٢) .

(١٢) المصدر أعلاه ص ٦٢ إلى ص ٦٣ .

(١٣) يقول اجنيال جولد زيهر« كثيراً ما استعيرت بعض المعايير القانونية من القانون الروماني في الفقه (أجنياس جولد زيهر ، الدراسات الإسلامية المجلد الثاني ، لندن ، ١٩٧١ ، ص ٧٩).

(١٤) إن فكرة تأثير اليهودية والمسيحية على الإسلام شائعة بشكل كبير في كتابات أغلب المستشرقين المعروفين وقد كانت في الحقيقة عاملا هاماً من عوامل حفز اهتمام عدد كبير من المستشرقين بالإسلام والدراسات الإسلامية .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا الاعتقاد لم يكن له سند تاريخي على الدوام مما أدى بدنكن بلاك

ماكدونالد لأن يعتمد على خياله المغرق إلى حد ما إذ يصف نبي الإسلام في كنيسة مسيحية قائلا :
« لا يسعني إلا أن أعتقد هنا بأننا أمام حالة من حالات التكرار على لسان محمد وعلى نحو غير مقصود بالمرة لعبارة من العبارات التقطتها ذاكرة اللاوعي لديه حينما كان في كنيسة مسيحية سمعها في أثناء صلاة مسيحية .. »

(دنكن بلاك ماكدونالد ، جوانب إسلامية ـ المرجع المذكور آنفاً ص ٦٥١) .

(١٥) وشاعت هذه الفكرة ولاسيما بين المستشرقين الذين درسوا الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية من أمثال ابن رشد .

(١٦) وهناك مناقشة عن القبيلة في التصور التاريخي للأندلس بين المؤرخين الفرنسيين ، انظر محمد بن عبود « التصور التاريخي للأندلس قديماً وحديثاً » مجلة تاريخ المغرب ، الأعداد ٢٩ ـ ٣٠ (١٩٨٣) ص ٤٩٨ ـ ٥٠١ .

(١٧) ونجد أن دبليو. ام . وات يعطي الاصطلاح هذا المعنى المرن في عبارته: «.. حتى اننا لنعدّه (جولد زيهر) بحق المؤسس لعلم الدراسات الإسلامية الحديثة » (دبليو . ام . وات ،) « الفلسفة الإسلامية والدين الإسلامي » ، أدنبرة ١٩٦٢ ص ١٨ .

وتعكس هذه العبارة أثر جولد زيهر على وات وهو واضح أبلغ الوضوح في أقدم ما قدمه في هذا المجال « القدرية والقدر في الإسلام » أعيدت طباعته باعتباره مؤلف (دبليو . ام . وات « الفترة التكوينية في حياة الفكر الإسلامي ، أدنبرة ١٩٧٣) .

(١٨) « إن التقدم الذي نرنو إليه لتقدم عظيم ، وان الثمن الذي سنضطر إلى دفعه ليس بالثمن الباهظ » (ماكسيم رودنيسون ، « الصورة الغربية للدراسات الإسلامية الغربية » في الكتاب الذي راجعه جوزيف شاخت وسى اى بوزورث « تراث الإسلام » الطبعة الثانية ، اكسفورد ١٩٧٤ ، ص ٦٢) .

(١٩) وكتاب كينيث براون « شعب صالي ، التقليد والتغيير في مدينة مغربية ١٨٣٠ ـ ١٩٣٠ » مانشيستر ١٩٧٦ .

(٢٠) جانيت أبو لغد « الرباط : التفرقة العنصرية في المغرب » برينستون ١٩٨٠ .

(٢١) ونجد عبد الله لاروى يقيم الموضوعات التي عالجها المؤرخون الاستعماريون للمغرب في مؤلفه « عن تاريخ المغرب » (عبد الله لاروى ـ (بالفرنسية) باريس ١٩٦٧) .

(٢٢) نورمان دانيل « الإسلام ، أوروبا والامبراطورية » أدنبرة ، ١٩٦٦ .

(٢٣) دكتور محمد بن عبود « الاستشراق والنخبة العربية » (بالفرنسية) اعداد ٢٧ ـ ٢٨ (١٩٨٢) ص ١٩٩ ـ ٢١٥) ونشرت هذه المقالة أيضاً باللغة الانجليزية ناقصة (محمد بن عبود الاستشراق والنخبة العربية) المجلة الثلث سنوية الإسلامية ، المجلد ٢٦ ، العدد (١٩٨٢) ص ٣ ـ ١٥ .

(٢٤) يبرز مؤلف إدوارد سعيد نظراً لطريقة معالجته التي تتم بتعدد المعارف في مجال البحث ، شاملا اللغويات والتاريخ . وباعتباره استاذا للأدب المقارن نجد سعيد يعتمد اعتماداً كبيراً على تحليل النصوص ولكن صلته واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أضفى على مؤلفه صبغة تعدد العلوم .

(٢٥) من بين النقاد السلبيين نجد الصحفي الفرنسي في جريدة الليموند (العالم) بيرونسيل هيجور وبرنارد لويس . ومهما يكن من أمر ، فإن النجاح العالمي الذي لقيه هذا الكتاب يدل على قيمته الحقيقية .

(٢٦) « في فرنسا ، وعلى سبيل المثال ، نجد المستشرق البارز « لويس ماسينون » الذي قضى حياته كلها يدرس الدرويش الدجال الحلاج ليزيد في تخدير العالم الإسلامي لخدمة من تعلمون » (مولود قاسم نايت بلقاسم . « ثروة الإسلام ، الثقافة » (الجزائر) العدد ٧٦ (يولية ـ أغسطس ١٩٨٣) ص ١٧٦ .

(٢٧) ويعترف الجميع بريادة جولد زيهر في مجال الدراسات الإسلامية . ونسوق الاستشهاد التالي من دبليو .

ام . وات كمثال لنمط الاعتراف الذي يلقاه ذلك المستشرق المجرى بصفة عامة « لقد كان أجناس جولد زيهر ـ على ما يبدو ـ أول عالم أوروبي يقدر أهمية هذا التراث .. « دبليو . ام . وات » الفكرة التكوينية للفكر الإسلامي » ، ادنبرة ، ١٩٧٣ ص ٢ .

(٢٨) دبليـو . ام . وات ، « العـظمة التي كان اسمها الإسلام » لندن ١٩٧٤ ، والميزة الشاملة لهذا المؤلف تنعكس في أول جملة بالمقدمة « ان هدف هذا الكتاب هو اعطاء صورة عن تجارب ومغامرات جزء كبير من البشرية عبر فترة اربعة قرون ونصف قرن من الزمان » (المرجع السابق ص ١) .

(٢٩) وقد حقق كارل بروكيلمان قدراً أكبر من النجاح إذا اعتبرناه اميناً للمحفوظات أكثر من كونه مؤرخاً مما يفسر لنا نجاح كتابه « تاريخ الادب العربي » (المجلد الثالث ، لايدن ١٩٣٧ ـ ٤٩) .

(٣٠) وكان روبيرت مانتران أكثر نجاحاً في مجال الدراسات التركية وهو حالياً رئيس اللجنة العالمية للدراسات ما قبل الخلافة العثمانية .

(٣١) جان جاك وارذنبرج « الإسلام في مرآة الغرب » بالفرنسية باريس ـ لاهاى ١٩٦٢ ص ٢٧٧ .

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٧٨ .

(٣٣) مراجعة لسير هاملتون جيب « إلى اين ايها الإسلام » ، لندن ١٩٣٢ .

(٣٤) المرجع السابق ص ٣٧٧ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٣٧٦ .

(٣٦) ام . جوديفروى ـ ديمومبينيس ، « محمد » ، باريس ١٩٥٧ .

(٣٧) وتعرض جوستاف فون جرونبوم للنقد في مقالة كتبها محمد اركون بعنوان « الإسلام الحديث من وجهة نظر الاستاذ جى . اى فون جرونبوم » التي ظهرت باللغة العربية .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن العلماء العرب من أمثال « فيليب حتى » كان لهم اسهام عظيم في الحوار بين الغرب والشرق .

(٣٨) لويس ماسينـون « عاطفـة الحـلاج الشهيـد الصوفي في الإسلام » المجلد الأول ، باريس ١٩٢٢ ص ٣٢ نشرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب المهم عام ١٩٧٥ ولكن جميع الفقرات المرجعية في هذه المقالة تتعلق بطبعة ١٩٢٢ .

(٣٩) المرجع السابق ص ٣٢ .

(٤٠) المرجع السابق ص ٣٦ .

(٤١) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٤٢) المرجع السابق ص ٧٢ .

(٤٣) المرجع السابق .

(٤٤) المرجع السابق ص ١٣٢ .

(٤٥) المرجع السابق ص ١٣٧ .

(٤٦) يدرس لويس ماسينـون هذه القـوة السياسية المحافظة في كتابه ، « عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام » ، المجلد ١ ، باريس ١٩٢٢ ص ١٤٠ ـ ١٥٩ .

(٤٧) المرجع السابق ص ٢٣٧ .

(٤٨) المرجع السابق ص ٢٣٨ .

(٤٩) المرجع السابق ص ٢٣٩ .

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٤٤ .

(٥١) المرجع السابق ص ٢٤٧ .

(٥٢) يرجع ميجويل آسن بلاسيوس أن دانتي كان يحاكي ابن العربي بمورسيا ، ويركز على هذا التأثير في مؤلفه « الكوميديا الالهية » .

(٥٣) يعدُّ بلاسيوس أن ابن مسرة أيضاً قد أثر على دانتي في كتاب « الكوميديا الالهية » .

(٥٤) ميجويل آسن بلاسيوس « ابن حزم القرطبي وقضية نقد الأفكار الدينية » المجلد ١ مدريد ١٩٢٧ ، ص ٥٢ .

(٥٥) المرجع السابق ص ٥٣ .

(٥٦) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٥٧) المرجع السابق ص ٥٢ .

(٥٨) المرجع السابق ص ٥٥ ـ ٥٦ .

(٥٩) ظهرت أول طبعة من هذا المؤلف المثير للجدل عام ١٩١٩ والطبعة الثالثة عام ١٩٦١ . وترجم الطبعة الانجليزية هارولد صندرلاند وظهرت بلندن عام ١٩٢٦ . وكان من المتوقع ظهور ترجمات فرنسية وايطالية وعربية والمانية لهذا الكتاب ولكنها لم يتم طبعها لأسباب مختلفة (ميجويل آسن بلاسيوس) «الخلفية الإسلامية للكوميديا الالهية » الطبعة الثالثة مدريد ١٩٦١ .

(٦٠) المرجع السابق ص ٤٧١ ـ ٦٠٩ .

(٦١) المرجع السابق ص ٤٧٣ ـ ٤٧٩ .

(٦٢) رينهولد كونتزى .

الفصل الثامن

اللغة والأدب

موقف مرجليوث من الشعر العربي

الدكتور محمد مصطفى هدارة

موقف مرجليوث من الشعر العربي

على كثرة ماكتب المستشرقون في قضايا اللغة العربية والأدب العربي لانجد مقالة تمثل سوء المنهج العلمي خضوعا للتعصب المقيت ضد العروبة والاسلام أشد وقعا وأبعد أثرا من مقالة «ديفيد صمويل مرجليوث David Samuel Margoliouth » المستشرق الانجليزي الذي نشرها بعنوان «أصول الشعر العربي The Origins of Arabic Poetry » في عدد يوليو عام ١٩٢٥م من مجلة الجمعية الآسيوية الملكية التي تصدر بلندن : « Jornal of the Royal Asiatic Society »[١] والتي كان رئيسا لتحريرها .

ولد مرجليوث في عام ١٨٥٨م، وعاش اثنين وثمانين عاما إذ توفي في عام ١٩٤٠م، وقد درس في جامعة اكسفورد الآداب الكلاسيكية اليونانية واللاتينية، ثم انتقل إلى دراسة اللغات السامية. وقد بدأ نشاطه العلمي عام ١٨٨٧م باظهار ترجمة «متى بن يونس» لكتاب (فن الشعر) لأرسطو. وعين بعد ذلك في عام ١٨٨٩ أستاذا بالجامعة التي تخرج فيها. وتوالت بحوثه ومؤلفاته منذ ذلك التاريخ، فكتب بحثا في عام ١٨٩٣م عن أوراق البردى العربية في مكتبة بودلي بأكسفورد، وترجم في السنة التالية جزءا من تفسير البيضاوي إلى الانجليزية. كذلك ترجم في عام ١٩٢٠م جزءا من كتاب (تجارب الأمم) لمسكويه، ثم نشر (رسائل أبي العلاء المعري) عام ١٨٩٨م، و(معجم الأدباء) لياقوت الحموي في الفترة من عام ١٩٠٧م الى عام ١٩٢٧م، و (نشوار المحاضرة) للتنوخي عام ١٩٢١م، وله عدد كبير من التحقيقات والبحوث والتراجم[٢] .

وإذا كانت جهود مرجليوث في تحقيق المخطوطات العربية ونشرها تذكر له بالتقدير، **فان بحوثه التي تتصل بالاسلام تتسم بالتعصب المقيت، والبعد عن**

المنهج العلمي، والجهالة الفاضحة. يتضح لنا ذلك في كتابه **(محمد ونشأة الاسلام)** Mohammad and the Rise of Islam الـذي نشـر عام ١٩٠٥م، وكتابه **(الاسلام)** Mohammedanism الـذي نشـر في عام ١٩١١م، وبحثـه عن العـلاقات بين العرب واليهود حتى ظهور الإسلام الذي نشر عام ١٩٢٤م، The Relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam .

كذلك يتضح هذا الموقف المتعصب في مقالته موضوع هذا الحديث وهي (أصول الشعـر العـربي) التي دفعـه فيها تعصبه ضد الإسلام إلى تنكب الأسلوب العلمي، وقد هدف فيهـا إلى التشكيـك في الإسـلام باثـارة الشكوك حول الشعر الجاهلي . وكان لهذه المقالة آثارها الخطيرة في إيمان بعض الباحثين العرب المسلمين المحدثين بما جاء فيها . وأسس الـدكتـور طه حسـين على قواعـدهـا نظرية أفاض في الحديث عنها في كتابه (في الشعـر الجـاهلي) الذي أصدره عام ١٩٢٦م[٣]، بعد نحو عام من ظهور مقالة مرجليوث، فآذت مشـاعـر المسلمين، وصدمت فكر العلماء الثقات، ثم حذف منه الدكتور طه حسين أبـرز الأقـوال إثـارة، وأضـاف اليـه مايعـزز نظريته المؤسسة على آراء مرجليوث التي يلخصهـا قولـه: «إن الكثـرة المطلقـة مما نسميه أدبا جاهليا ليس من الجاهلية في شيء، وإنمـا هي منحـولـة بعـد ظهـور الإسـلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم، أكثر مما تمثل حياة الجاهليين»[٤]، وقد أعاد نشره تحت عنوان (في الأدب الجاهلي) .

وقد انبرى للرد على نظرية طه حسين المرجليوثية الأصل عدد كبير من أهل العلم، نذكـر منهم «محمـد الخضر حسين» في كتابه (نقض كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد الخضري» في كتابه (محاضرات في بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد فريد وجدي» في كتابه (نقد كتاب في الشعر الجاهلي)، و«محمد لطفي جمعة» في كتابه (الشهاب الراصد)، و«محمد أحمد الغمراوي» في كتابه (النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي)، و«شكيب أرسلان» في مقدمته الضافية التي صدر بها كتاب الغمراوي. وكان الرد العنيف على هذه النظرية من فصول كتاب **(المعركة تحت راية القرآن) لمصطفى صادق الرافعي** .

وقـد اهتم بآراء مرجليـوث وآثـارهـا في بعض المستشـرقين والعرب الدكتور ناصر الدين الأسد، فخصص لها قسما من دراسته عن مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية[٥] . وظلت مقالة مرجليوث في أصلها الانجليزي بعيدة عن التداول إلا في أيدي قلة من البـاحثـين، وحتى هؤلاء البـاحثـون لم يحللوا كل ما جاء في هذا المقـال من آراء خطيرة تنضح بالتعصب، وتتخطى أصول المنهج العلمي، وقد تصدى لترجمتها الدكتور يحيى الجبـوري[٦]، وقـدم لها ببيان بعض أصول قضية الانتحال. وبرغم جهد المترجم

الذي ينبغي أن يذكر فيشكر . ظهرت الترجمة سقيمة غير واضحة أو مفهومة في كثير من المواضع، إلى جانب وقوع بعض الأخطاء في الصياغة العربية، وبعض التحريفات في نقل النص الانجليزي، واستشهد على سقم الترجمة بهذه الفقرة: «ولكن يبدو هنا فضلا عن ذلك وكأن غياب المهارة الشعرية كان مبررا، انه ليس شيئا بعيدا عن المواجهة الكائنة هناك حيث يجب ألا تكون، ولكن شيئا ما هم يتمنونه مع أن غيابه كان مسوغا»[٧] ثم ظهر مقال مرجليوث مترجما مرة أخرى الى العربية في كتاب للدكتور عبد الرحمن بدوي بعنوان (دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي)[٨]، وقد وقعت في الترجمة أخطاء كثيرة، ولكن أخطرها تحريف أسماء بعض الأعلام الذين يجهلهم المترجم لبعد تخصصه عن الشعر العربي، كالحصين بن الحمام الذي يكتبه المترجم (الهمام)[٩]، والأسود بن يعفر الذي يكتبه المترجم (يعفور)[١٠]

وقدم المترجم بين يدي الكتاب تصديرا عاما **يتجلى فيه امتداد التأثير المرجليوثي على المفكرين العرب المعاصرين**، فنراه يسوق «كلام ابن سلام الجمحي» في كتابه (طبقات فحول الشعراء) ثم يعقب عليها قائلا: «**تلك هي النتائج التي انتهى اليها ابن سلام الجمحي، والأسباب التي ساقها لبيان منشأ الانتحال والتزييف والزيادة في الشعر الجاهلي، وهي هي عينها النتائج والأسباب التي أوردها الدكتور طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي)** و (في الأدب الجاهلي)، أو كتابه الواحد المعدل هذا. فعلام إذن كل هذه الضجة الزائفة التي أثيرت حول هذا الكتاب، حتى نعتوا صاحبه بما شاءوا من النعوت، فاتهموه بالمروق والتهجم على التراث العربي العريق، والرغبة في تحطيم أمجاد العرب، والانسياق وراء (مؤامرات) المستشرقين، (ولهذه الكلمة في ذهن كل أوجل المشتغلين بالأدب العربي معان غريبة ممعنة في التضليل والإيهام والتهاويل)، فهل كان «ابن سلام الجمحي» (١٤٩ ـ ٢٣١)هـ (مستشرقا) هو الآخر (متآمرا) على التراث العربي القومي»[١١] .

ولا أجد تجاوزا لكل الحقائق أشد وأخطر من هذه الأقوال، فما أبعد كلام ابن سلام عن «مرجليوث» و «طه حسين»، **وما أصدق قول الأستاذ «محمود محمد شاكر»**: «أما ابن سلام صاحب كتاب (طبقات فحول الشعراء) فهو من قضية «مرجليوث» ومن قضية الشعر الجاهلي بمعزل ... ابن سلام لايشك في شعر هو أحد حفاظه وعلمائه، ثم يؤلف في هذا الشعر وشعرائه كتابا قائما برأسه هو كتاب (طبقات فحول الشعراء) فلماذا نزيف الحقائق»[١٢] وكأن «شكيب أرسلان» قد عنى «الدكتور عبد الرحمن بدوي» حين قال : «وليس «طه حسين» في هذا الرأي الغائل والمنطق المقلوب إلا مقلدا لمرغليوث أو لغيره من الأوروبيين لسابق عقيدة سخيفة فاشية ـ ويا للأسف ـ في الشرق، وهي أن الأوروبي لايخطىء أبدا»[١٣] .

ويتبين لنا افتتان «الدكتور عبد الرحمن بدوي» بكل مايكتبه المستشرقون ـ حتى بالخطل والباطل ـ في احتفائه الشديد بمقال «مرجليوث» إذ يقول : «وأخيرا خطا البحث خطوة جبارة بمقال كتبه «ديفيد صمويل مرجليوث» ... استغل فيه نتائج النقوش الحميرية والعربية الجنوبية، وركز خصوصا على الدوافع الدينية في انتحال الشعر الجاهلي والتغيير في روايته زيادة أو نقصا أو تحريفا»(١٤)

ويمضي «الدكتور عبد الرحمن بدوي» ـ وهو آخر من عرضوا بالدراسة لمقال مرجليوث ـ في افتتانه بالمستشرقين وإنكاره على الباحثين العرب الذين تصدوا لأباطيلهم، الى حد التهجم عليهم بقوله: «والشيء المؤسف حقا هو أن كل هذه الأبحاث قد بدأت في الستينات من القرن الماضي، ونمت واتسعت، بينما ظل (المشتغلون) بالأدب العربي في العالم العربي والإسلامي بمعزل تام عنها، وفي جهل فاحش بها. وربما كان في هذا التفسير للدهشة الحمقاء التي قوبل بها كتاب «الدكتور طه حسين»، ولو كانوا على علم بما كتب القدماء من علماء العربية مثل «الجمحي»، وأقصد بالعلم هنا الفهم الدقيق والتبصر لامجرد الاطلاع، ثم لو كانوا اطلعوا على أبحاث المحدثين من المستشرقين التي بدأت قبل ذلك بأكثر من خمسة وستين عاما، لما رأوا في كتاب (في الأدب الجاهلي) شيئا غريبا أو مستنكرا لو خلصت نياتهم، ولرحبوا به بوصفه إسهاما عربيا له قيمة في هذا المجال، ولواصلوا السير في هذا الطريق الواعد بالنتائج العظيمة. لكن ماحدث في مصر والعالم العربي كان على النقيض تماما، فلم يقتصر الأمر على الردود المعنة في الجهل والادعاء التي نشرت في سنوات ١٩٢٧ وما تلاها، بل كان الأدهى هو ماكتبه (أساتذة) الأدب العربي من كتب، وماحضره تلاميذهم من (رسائل جامعية) لنيل الدكتوراه، وكلها تكشف عن جهل هؤلاء وأولئك التام بكل مانشر قبل ذلك بمائة عام أو يزيد من أبحاث ودراسات نضّرت وجه البحث في الشعر الجاهلي، وتقدمت به خطوات هائلة وهم عنها جميعا غافلون»(١٥)

ولايملك أي باحث نفسه من الدهشة إزاء هذا التهجم القائم على مايصف به القائل غيره من تحريف وجهل وادعاء، بل إن مما يلفت النظر بقوة أن **«الدكتور عبد الرحمن بدوي» الواقع في أسر الفتنة المرجليوثية** التي يزعم أنها (نضّرت وجه البحث في الشعر الجاهلي) بإنكارها كل الشعر الجاهلي، وكل الحقائق المستخلصة منه، قد ترجم ضمن مقالات المستشرقين التي نقلها الى العربية **بحث «برويننولسن» (في مسألة صحة الشعر الجاهلي) الذي رد به على «مرجليوث»، وسفّه معظم آرائه**. كذلك أغفل «الدكتور عبد الرحمن بدوي» بحوث مستشرقين آخرين ردوا على «مرجليوث»، وكشفوا زيف منهجه العلمي والنتائج التي توصل إليها، وفي ذلك يقول الأستاذ «محمود محمد شاكر»: «ومن الانصاف للمستشرقين أقول لك: إن كثيرا منهم من شيوخ «مرجليوث»

وأقـرانـه وتـلامذته، قد رفض هذه القضية، ورد عليها ونقضها، وكان من آخرهم ـ فيما أعلم ـ المستشرق «آربري » ، فقد لخص أدلة «مرجليوث» ونقضها عليه، وذلك في كتابه (المعلقات السبع)، ثم قال في آخر كلامه : «إن السفسطة ـ وأخشى أن أقول **الغش في بعض الأدلة ـ التي ساقها الأستاذ «مرجليوث» لاتليق البتة برجل كان ـ ولاريب ـ من أعظم أئمة العلم في عصره**»[١٦] .

تلك بعض آثـار ردود الفعـل التي أثارها بحث مرجليوث (أصول الشعر العربي)، فمـا حقيقـة الآراء التي أثـارهـا، ومـامدى نصيبها من الصحة والخطأ، واعتمادها على قواعد المنهج العلمي السليم ؟!

* * *

إن «مـرجليوث» يبدأ بحثه بفروض يسيء فيها شرح الآيات القرآنية، ثم يرتب عليها نتائج خاطئة. وقد بدأ بالاستدلال بالقرآن الكريم على وجود شعراء جاهليـين[١٧]، وهـو بهذه البداية يشير إلى أمرين. الأول : إنكاره وجود شعراء جاهليين، بين أيدينا أشعارهم وأخبارهم، ولذلك يلتمس الدليل على وجودهم والثاني : الاعتماد على القرآن الكريم وحده في إثبات الأشياء وإنكارها في عصر ما قبل الإسلام. وهو ليس كتاب تاريخ، كما أن «مرجليوث» لايؤمن به بوصفه نصرانيا، فكيف يعتمد على مرجع لا يثق بصحته ؟

ثم نراه يسوي بين الكاهن والمجنون والشاعر، استنادا إلى قوله تعالى : (فذكر فمـا أنت بنعمـة ربك بكاهن ولامجنون. أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون)[١٨] وهو يستنتـج من ذلك أن الشعراء كانوا يتنبئون بالغيب[١٩] والكاهن هو الذي يأتيه الرئى من الجن بالكلمـة يتلقـاها من خبر السماء، والمجنون هو الذي يتخبطه الشيطان من المسّ، وورود الشـاعـر في الآيـة التـاليـة لايعني اقترانه بالكاهن والمجنون، فمن أين استنتج «مـرجليـوث» أن الشـاعـر يتنبأ بالغيب. وقـد بنى على هذا الاستنتـاج الخاطىء فهمه السقيم لآيات سورة الشعراء: (هل أنبئكم على من تنزل الشياطين. تنزل على كل أفاك أثيم)[٢٠] فقـد قرأن الأفـاكـين الآثمـين المشـار إليهم في الآية هم الشعراء الذين تنزل عليهم الشيـاطـين[٢١] **وليس هذا صحيحـا، فالمقصـود من الآيـة الكهـان**، وقد روى «البخـاري» عن «عـائشـة» رضي الله عنها : «سأل ناس النبي صلى الله عليه وسلم عن الكهـان، فقـال : إنهم ليسـوا بشيء. قالوا : يارسول الله فإنهم يحدثون بالشيء يكون حقا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : تلك الكلمة من الحق يخطفها الجني فيقرؤها في أذن وليه كقرقرة الدجاج، فيخلطون معها أكثر من مائة كذبة»[٢٢] فليس الشاعر إذن هو الأفّاك الأثيم، وليس هو الذي تنزل عليه الشياطين ويدعي علم الغيب .

ويمضي «مـرجليـوث» في محـاولة استخراج ما في القرآن الكريم من حقائق حول الشعـر الجـاهلي، فيستند إلى قوله تعالى : (وما علّمناه الشعر وماينبغي له إن هو إلّا ذكر وقـرآن مبـين»[٢٣] في الحكم بأن الشعـر الجـاهـلي كان كلامـا غامضا غير مبين[٢٤]، على أسـاس أن الآيـة تشـير إلى أن القـرآن (مبـين). وإسناد الإبانة للقرآن ليس معناه نفي الإبـانـة عن الشعـر، وربمـا تصـح شبهـة هذا الارتباط بالتضاد في الإبانة بين القرآن والشعـر إذا اقتصـر وصف القـرآن بالإبـانـة على هذا المـوضع وحده الذي تعرض فيه للشعر، ولكن الحقيقة أن هذا الوصف (قرآن مبين) أو (كتاب مبين) قد تكرر في عشرات الآيـات[٢٥]، مما يدل على أن المقصود تثبيت معنى الوضوح في الدلالة للقرآن، مجردا من الاشـارة إلى الشعـر وسـواه، بل استخـدمت لفظـة (مبـين) في آيات كثيرة أخرى صفة لعشرات من الموصوفات الأخرى كالسحر، أو الضلال، أو العدوّ، أو النذير، أو الخصيم، أو البلاغ، أو الخسران، أو الثعبان، أو الحق، إلى غير ذلك من الموصوفات[٢٦]

ولعل قوله تعالى : (وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنـذرين بلسـان عربي مبـين)[٢٧]. (ولـو نزلنـاه على بعض الأعجمـين فقرأه عليهم ماكـانـوا به مؤمنـين)[٢٨]فيـه أبلغ الدلالة على ماقصدت إليه من وصف القرآن بالإبانة ليكـون واضحـا قاطعـا للعـذر، مقيما للحجة، فقد نزل بلسان عربي على عرب يفهمونه. وليس في ذلك ولا في غيره إيحاء بأن الشعر الجاهلي لم يكن كذلك .

وتأسيسـا على فهم «مـرجليـوث» أن الشاعر الجاهلي هو المقصود بالأفاك الأثيم، استنتج من قوله تعالى : (والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقـولـون ما لايفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ماظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)[٢٩]أن الاستثناء لاينطبق على الشعراء[٣٠]، **ولا أدري على من ينطبق اذن، ولا كيف نفصل بين المستثنى والمستثنى منه لغة** .. وهناك اتفاق بين المفسرين جميعا ـ الذين يحسنون فهم لغتهم العربية ـ على أن هذا الاستثنـاء يدخـل فيـه كل شاعـر مؤمن «ولو كان سابقا مشركا آمن وتاب وأناب ورجـع وأقلع وعمـل صالحا وذكر الله كثيرا فيما تقدم من الكلام السيىء، فإن الحسنات يذهبن السيئات، وامتدح الاسلام وأهله في مقابلة ما كان يذمه، وقوله تعالى: (وانتصروا من بعـد ماظلمـوا) قال «ابن عباس»: يردون على الكفار الذين كانوا يهجون به المؤمنين. وكـذا قال «مجـاهد» و«قتادة». وهذا كما ثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحسـان: اهجهم، أوقال: هاجهم وجبـريـل معـك. روى «الامـام أحمد» عن «كعب بن مالك» عن أبيه أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إن الله عزوجل قد أنزل في الشعـراء ما أنـزل، فقـال رسـول الله صلى الله عليـه وسلم: إن المؤمن يجـاهـد بسيفه ولسانه ، والذي نفسي بيده لكأن ما ترمونهم به نضح النبل »[٣١] .

ويعـرض «مـرجليـوث» مايسميـه معضلة، وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم (الـذي لم يكن يعلم الشعـرَ) كان يدرك أن ما يوحى إليه لم يكن شعرا، بينما أهل مكة الـذين يفتـرض أنهم كانـوا يعرفون الشعر حين يسمعونه أو يرونه ظنوا بأن هذا الوحي كان شعرا،[٣٢] و«مرجليوث» **يسوق هذه الشبهة المسمومة في شكل معضلة تأسيسا على وصف الكفـار للرسـول بأنـه شاعـر** والمسألـة ذات شقـين، كلاهمـا يتعامى عنه «مـرجليوث»، **أما الشق الأول** فهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يعلم الشعر، وليس هنـاك عربي لم يكن يعلم الشعـر، ولكن الـرسـول صلوات الله عليه لم يكن يقول الشعر، وفرق كبير بين المعنيين.

والشق الثـاني : أن الكفـار من العـرب ظنـوا أن القرآن شعر، وهو أمر لايشتبه عليهم قط، ولكنه ادعاء مثل أي ادعاء بغرض التمويه وصرف النظر عن هذا الفن القولي المعجز الذي نزل به القرآن .

ويبني «مرجليوث» على قوله نتيجة يدّعي فيها «أن الشاعر كان يُعرف غالبا بمادة أقـوالـه أكثـر مما يعرف بصياغتها»[٣٣]. وكأن «مرجليوث» يريد القول بأن شكل الشعر يختلف عن شكل القرآن، ولكن مادتهما واحدة. ثم عاد للقول بأن إنكار أن يكون القرآن شعرا لايشير الى الخلو من الانتظام في شكل الأقوال، بل إلى طبيعة المادة المعبر عنها[٣٤] وهذا اضطراب واضح في فكر «مرجليوث» مرده محاولته الربط المفتعل بين النص القرآني والشعر الجاهلي من حيث الشكل أو المضمون، ولايستقيم هذا الربط بأيهما .

ويتحـدث «مـرجليـوث» عن النقوش التي خلفتها الأمم القديمة ليصل إلى القول «يستحيل أن نستظهر من النقوش العربية أن العرب كانت لديهم أية فكرة عن النظم أو القافية»[٣٥] . وافتراضه وجود نقوش شعرية عند العرب، أو عند أية أمة قديمة ليس أمرا محتـومـا لازمـا، أمـا نفيه ـ تأسيسا على ذلك ـ أن تكون لدى العرب فكرة عن (الشعر) فادعـاء يريـد أن يصـل منـه الى أن الكهـان في الجاهلية هم الشعراء، وان سجعهم (أو لغتهم الغامضة كما سماها) هي الشعر الذي كان معروفا في الجاهلية » [٣٦] .

والغـايـة الخبيثة التي يرمي إليها «مرجليوث» من هذا الاستنتاج ـ دون أن يشير إلى ذلـك صراحـة ـ إيجـاد علاقـة بين الشعر الجاهلي (أو سجع الكهان في رأيه) والقرآن الذي يعتمد في بعض آياته على الأسجاع أو الفواصل كما يسميها علماء البلاغة .

ويطـرح «مـرجليوث» عدة آراء تتسم بالتسرع في الحكم وسوء الفهم، فهو يستند إلى أبيـات لأبي تمـام يذكـر فيهـا أن العرب لايهتمون في الشعر إلا بما يسجل معاركهم وجلائل أعمالهم، ويقرنه في رأيه هذا بهوراس الشاعر الروماني[٣٧]، وليس هناك أي دليل على استمداد أبي تمام الفكرة من هوراس، فليس هناك إذن مايبرر الجمع بينهما في هذه

الاشارة . كذلك نرفض قوله بأن القبيلة التي يظهر فيها الشاعر الأجود تسيطر على القبائل الأخرى[٣٨] - فهذا القول لاسند له من الحقيقة في المصادر العربية - وأن الشعراء ليسوا إلّا مسجِّلين للأحداث[٣٩]، لأنه بذلك يجرد الشعر العربي من صفته الفنية، ويجعله مجرد نظم وثائقي، وليس ذلك صحيحا من الوجهة الفنية، كما أنه يريد أن يصل بهذا الفهم إلى مصادمة مع الآية القرآنية الكريمة : (وأنهم يقولون ما لايفعلون) مقررا أنهم على العكس يسجلون مافعلوه في الواقع ، أو ماشاهدوه يفعل[٤٠]

ويحاول «مرجليوث» أن يضع حدودا للشعر العربي مستقاة من ديوان أبي تمام، ومن ديوان الحماسة الذي جمعه، فيقول : إن الشعر لايخرج عن الحدود التاريخية أو التراجم الذاتية، وهذا الأمر لاينطبق على الشعر العربي وحده في الجاهلية، أو غير الجاهلية بل ينطبق على الشعر عند أية أمة، وفي أي مكان، فهو يعبر عن أحاسيس الشاعر الباطنة، وعن تفاعله مع الظواهر الخارجية المحيطة به .

ثم يعرض «مرجليوث» بدايات الشعر الجاهلي فيشكك منذ أول وهلة في رواته مبتدئا بالخليل بن أحمد العالم اللغوي البصري الثبت (توفي عام ١٧٠هـ) الذي وضع النظام العروضي من خلال دراسته بحور الشعر الجاهلي، قائلا إن أحد معاصريه ألف كتابا يثبت فيه أن هذا النظام العروضي مجرد وهم[٤١]. وقد نقل «مرجليوث» هذا الخبر من «ياقوت» في (معجم الأدباء)، ولكنه اكتفى منه بما يطعن على الشعر العربي، ولم يأت بالخبر على وجهه الصحيح الذي ساقه به «ياقوت» فهو يقول عن «برزخ العروضي»:«وهو الذي صنف كتابا في العروض نقض فيه العروض في زعمه على الخليل ، ويبطل الدوائر والألقاب والعلل التي وضعها ونسبها إلى قبائل العرب،وكان كذابا»[٤٢]فتأمل كيف أغضى «مرجليوث» عن الأمانة العلمية في نقل مثل هذا الخبر من كتاب مشهور يتداوله جمهور القراء، فما بالك بنقله من كتاب مخطوط، أو مجهول غير متداول. وانظر كيف جعل من «برزخ العروضي» الكاذب الذي لم يُعرف بعلم ولا أثر، عالما يوازي «الخليل بن أحمد» وهو من هو في علمه وفضله وآثاره الباقية حتى اليوم. وهو بهذه الطريقة نفسها يورد دائما الأخبار والروايات الضعيفة التي تتضمن مبالغات غير منطقية، ولايورد الآراء التي تدحضها وتقيم الحجة على تكذيبها، فمن ذلك مثلا ما أورده من رأي يصل بداية الشعر العربي إلى عهد آدم[٤٣]، ويتغاضى عن آراء «محمد بن سلام الجمحي» التي ساقها في مقدمة كتابه (طبقات فحول الشعراء) وكذب فيها الأشعار التي رواها «محمد بن اسحق» وأمثاله ممن لابصر لهم بالشعر، ونسبها لعاد وثمود، وقد جعل «ابن سلام » بداية الشعر العربي التي يمكن أن تكون حقيقية من عهد « عبد المطلب » و « هاشم بن عبد مناف » [٤٤] .

وينقل «مرجليوث» عن «السيوطي» في كتابه (المزهر)[٤٥] قولا منسوبا إلى «عمر بن الخطـاب» رضي الله عنــه، يقول فيه : «كان الشعر علم قوم، ولم يكن لهم علم أصح منه، فجـاء الاســلام، فتشــاغلت عنــه العــرب بالجهـاد وغزو فارس والروم، ولهت عن الشعر وروايتــه، فلمــا كثر الاسلام وجاءت الفتوح، واطمأنت العرب في الأمصار، راجعوا رواية الشعر ، فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عنهم أكثره » . فينتقد « مرجليوث » هذه الرواية قائلا إن نسبتها إلى « عمر » رضي الله عنه خطأ تاريخي ، لأن زمن الهدوء لم يأت إلا مع الخلافة الأموية [٤٦] .

وقـد أورد «ابن سلام» هذا القـول[٤٧] نقـلا عن رواة ثقات، فهو صـحيح لامطعن فيه، أما تحديد الاستقرار ـ طبقا لهذه الرواية ـ باتمام فتح فارس وأجزاء من بلاد الروم في عهـد «عمـر بن الخطـاب» رضي الله عنــه نفســه، فأمـر منطقي ليس فيـه أدنى خطأ تاريخي، وكـل مايهـدف اليه «مرجليوث» من نقد هذا الخبر التمهيد لرأيه الغريب الشاذ بجعل العصر الأموي بداية الشعر العربي،وأما إبطال «مرجليوث» القول بأنه لم يبق من الشعر الجاهلي إلا القليل، مع وجود كل هذا الشعر بين أيدينا[٤٨]، فواضح أنه لايريد أن يتصـور وجـود كمٍّ هائـل من الشعر الجاهلي الحقيقي، نصت على وجوده كل المصادر القـديمـة، وأثبت «ابن سلام» و«ابن قتيبـة» وسـواهما، أنه من غير المستطاع الإحاطة بشعر قبيلة واحدة، فما بالك بالشعر الجاهلي كله. وقد روى «ابن سلام» عن «يونس بن حبيب» أنه قال: قال «أبو عمرو بن العلاء»: «ماانتهى اليكم مما قالت العرب إلا أقله، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير»[٤٩] .

ويبـدو أن «مـرجليـوث» لايستطيــع أن يفهم ذلـك، ولا أن يتصـور أن العـرب في جاهليتهم أمة شاعرة، لأننا نراه يذكر في سخرية أن عرائس الشعر قد أوحت للعرب أكثر مما أوحت إلى اليونان[٥٠]. وهذه حقيقة إثباتها ليس مبنيا على عصبية، ونفيها ينبغي ألّا يكون مبعثه العصبية، فلكل أمة طبيعتها وجوانب إبداعها، والشعر عند اليونان لم يكن ديوان حياتهم وعلمهم، كما كان عند العرب .

* * *

ويتناول «مرجليوث» بعد ذلك كيفية وصول الشعر الجاهلي إلينا «فيحاول إلقاء ظلال كثيفة من الشك حول إمكان روايته، أو إمكان تدوين بعضه. فمعظم رواته ـ في رأيـه ـ الذين دانوا بالإسلام (قد قتلوا أو ماتوا)، وهو يشك أصلا في وجود أشخاص وظيفتهم الرواية، يقول : «وليس لدينا سبب يدفعنا للاعتقاد بوجود مثل هذه المهنة»[٥١]

مع أن الشعر الجاهلي (الذي ينكره تبجحا «مرجليوث») يزخر بإشارات إلى وجود الرواة كقول «النابغة الذبياني» :

ألِـكـنـي ياعـيـن إلـيـك قولا ستهـديـه الـرواة إليـك عني[٥٢]

وقول «حميد بن ثور الهلالي» :

قصـائـد تستحـلي الـرواة نشيـدهـا ويلهـوبها من لاعـب الحي زامر[٥٣]

وتؤكـد المصـادر المختلفة وجود سلسلة من الرواة تعاقبوا في الرواية، ثم نبغوا في الشعر وصاروا من أعلامه . ويكفي أن نذكر في هذا المقام شعراء المدرسة الأوسية الذين يطلق عليهم الأصمعي اسم(عبيد الشعر) .

بل إن «مرجليوث» يستمر في باطله فيدعي أن مهنة الرواية لم تعش بعد الاسلام، مستنـدا إلى فهمه الخاطىء بأن الاسلام ازدرى الشعر والشعراء، وحض المسلمين على نفض أيديهم منه[٥٤] وليس في كلام المفسرين العرب الذين هم أقدر من «مرجليوث» فهما وتذوقا للغتهم وأسلوب كتابهم المقدس مايدل على هذا المعنى من قريب أو بعيد . فالقرآن في نفيـه أن تكـون آيـاته شعرا صادق من الناحية الفنية كل الصدق، ولكنه لايغض من قيمـة الشعـر بوصفـه فنـا في ذاته، حتى في سورة الشعراء التي يتوهم «مرجليوث» أنها طعن صريح في الشعر والشعراء .

ومن المـلاحـظ أن الآيات التي تعرضت لذكر الشعر كلها مكية، وكان الدافع إليها الـرد على مشـركي قريش الـذين افتروا على الرسول ورسالته، إلا آيات سورة الشعراء فهي مدنية، على الرغم من أن بقية آيات السورة نزلت في مكة، وهذا معناه أن تلك الآيات تغاير في مراميها الآيات السابقة، إنها تعم شعراء الكفار الذين أخذوا يناصبون الاسلام والـرسـول العداء، ولكن بصفة التعميم لا التخصيص، فالآية تقول: (والشعراء يتبعهم الغاوون)، ولكن إذا كان لفظ الشعراء عاما فانما تقصد الآية الشعراء الذين لايلتزمون القواعد الأخلاقية التي رسمها الاسلام، ولهذا فسر الزمخشري الآية قائلا : «لايتبعهم على باطلهم وكذبهم وفضول قولهم، وماهم عليه من الهجاء، وتمزيق الأعراض، والقدح في الأنسـاب، والنسيب بالـحـرم[٥٥]، والغـزل، والابتهـار[٥٦]، ومـدح من لايستحق المـدح، ولايستحسن ذلك منهم، ولايطرب على قولهم إلا الغاوون، والسفهاء، والشطار»[٥٧]

وإذا كان «الزمخشري» قد فسر في دقـة تعارض بعض الشعر الجاهلي مع القواعد الأخـلاقيـة التي رسمها القرآن، فقد تردد في تفسير قوله تعالى : (يتبعهم الغاوون) فذكر أن الغاوين قد يكونون الرواة (الذين ينكر وجودهم «مرجليوث»)، أو الشياطين، أو شعراء قريش الـذين قالـوا : نحن نقـول مثل محمد، وكانوا يهجونه ويجتمع إليهم الأعراب من

قومهم يستمعون أشعارهم وأهاجيهم. ونحن لانعتقد أن الآية الكريمة قد استهدفت بكلمة (الغاوين) طائفة من التي ذكرها «الزمخشري»، ولعل الأقرب إلى التصور أن يكون هؤلاء الغواة هم الأعراب الذين يجتمعون إلى شعراء قريش المشركين. يستمعون أشعارهم وأهاجيهم في الرسول ورسالته[٥٨] .

وكل ما أسسه «مرجليوث» على فهمه الخاطىء الذي وصفته فيما سلف من قول يدخل في باب الوهم والخطأ، حتى قوله بأن «شعر الوقائع والحروب التي دارت بين القبائل لم يحض الاسلام على روايته حتى لاتثار الحفائظ ومن أجل هذا نُسِي تماما»[٥٩] ليس صحيحا في نتيجته وان صحت مقدمته، إذ كان من العسير على العرب ـ حتى على الذين أسلموا ـ أن يغفلوا شعرهم القديم، ولوكان فيه تعارض مع القيم الاسلامية . وفي ذلك يقول «شكيب أرسلان»: ليس من الضروري لاعلاء كلمة الاسلام أن يلتزم المسلمون تعفية كل أثر للجاهلية، أيطمس الاسلام شعرا يستدل به على مقدار فضله[٦٠]

ويقول في موضع آخر: إن الحكم العربي لايعرف طريقة كم الأفواه وتقييد الأقلام[٦٠] ويقول في موضع ثالث: فليقل لنا «مرجليوث» أو «طه حسين» أو أحد من يقولون هذه المقالة السخيفة: متى وأين صدر ذلك المرسوم الإمامي بأن يطوى شعر الجاهلية[٦٠] ومثلما أنكر «مرجليوث» رواية الشعر الجاهلي شفاها بتشكيكه في وجود مدونات تتضمن أي قدر من الشعر الجاهلي ويرى «أن وجود الرواة، وظنه أن الاسلام منع رواية الشعر، نراه ينكر وجود أدب جاهلي قديم بلغة القرآن، مكتوب بالقلم الحميري، أو بأي قلم آخر، يتعارض تعارضا صارخا مع أقوال القرآن وتقريراته بحيث لايمكن الاقرار بهذا الوجود»[٦١]، والشواهد على وجود قدر مدون من الشعر الجاهلي كثيرة[٦٢]، والنقوش التي اكتشفت في الجزيرة العربية تثبت وجود اللغة الفصيحة والقلم العربي منذ أوائل القرن الرابع الميلادي، بل ربما قبله، ويقول في ذلك أحد الباحثين العرب : «فاذا كانت هذه النقوش بكلماتها الفصيحة وخطها العربي قد اكتشفت في منطقة كانت مسرحا لآثار ورواسب من الثمودية، والآرامية، والنبطية، لغة وخطاً، فكيف تكون هذه النقوش التي قد تكتشف في الحجاز ونجد؟ وإذا كانت اللغة الفصيحة والقلم العربي قد نقشا في تلك المنطقة منذ أوائل القرن الرابع الميلادي، بل ربما قبله، فالى أي عهد ترجع بنا نقوش الحجاز ونجد»[٦٣]

أما أن تدوين بعض الشعر الجاهلي يتعارض مع القرآن، فأمر عجيب من «مرجليوث» أن يذكره مستدلا بقوله تعالى : (أم لكم كتاب فيه تدرسون)[٦٤]، وهو يستنتج من الآية «انه ليس لدى الوثنيين كتب»[٦٥] . وعدم وجود كتاب سماوي مكتوب بين أيدي العرب لايعني عدم معرفتهم الكتابة، ولاأنهم لم يدونوا أشعارهم وعهودهم . فمن السذاجة العلمية الربط بين الأمرين وفي ذلك يقول المستشرق «بروينلسن» في رده على

«مـرجليـوث»: «إن المقصود ليس امتلاك أي نوع من الكتب، وإنما كتب يتفق مضمونها مع القرآن، أو على الأقل، يمكن مقارنتها به»[٦٦] .

ومن السـذاجة العلمية أيضا ما أثاره «مرجليوث» من اعتراض حول كيفية كتابة الشعـر العـربي بحـروف حمـيرية، وهو يقول في ذلك : «إن من مبادىء الكتابة العربية الجنوبية تمييز نهاية الكلمة بخط عمودي، وهذا لايبدو أنيقا في الشعر، حيث يشيع وضع البيت في شطرين. ثم إن الكتابة العربية العادية تلوح ملائمة للشعر العربي على أساس أن الخطاط يسهل عليه أن يمد أو يقصر الكلمات بحيث يبدو التركيب كله متناسبا، لكن هذه العملية يصعب إنجازها بالكتابة العربية الجنوبية»[٦٧] .

وعجيب أن يبني عالم رأيه الشاك في وجود أي نوع من كتابة الشعر في عصر من العصور على أساس (أناقة الخط)، ثم يشكك «مرجليوث» في أمر عدم وجود كتاب أو نذير لدى العرب قبل الاسلام قائلا إن صاحب الأغاني ـ وهو مسلم ـ يروي قصيدة صحيحة نظمهـا «ورقـة بن نوفـل»، وفيهـا يعلن أنه نذير، ويأمر الناس ألا يعبدوا إلا خالقهم[٦٨] والقصيدة التي يشير إليها «مرجليوث» أوردها «أبو الفرج الأصفهاني»[٦٩] وهي قول الشاعر :

لقـد نصـحـت لأقـوام وقـلت لهـم	أنـا الـنـذيـر فلا يغـرركـم أحـد
لاتـعـبـدنّ إلـهـا غيرخالـقـكـم	فان دعـوكـم فقـولـوا بيـنـنـا حدد
سبحـان ذي العـرش سبحانا نعوذ به	وقـبـل قد سبـح الـجـودي والجمـد
مُسـخـر كل ماتـحـت الـسـمـاء له	لايـنـبـغـي أن ينـاوى ملكـه أحـد
لاشيء ممـا ترى تبـقـى بشـاشتـه	يبـقى الإله ويـودى المـال والولـد
لم تغـن عن هرمـز يومـا خزائـنـه	والـخـلد قد حاولـت عاد فمـا خلدوا
ولاسـليـمـان إذ دان الـشـعـوب له	والـجن والانس تجـري بينهـا البـرد

وقـد أشـار الـدكـتـور «يحيى الجبوري» في ترجمته بحث «مرجليوث» إلى أن المؤلف يخلط عن قصـد بين المبشـرين بظهـور نبي المتـوقعـين لذلك، وبين النبي المرسل. وقد كان جمهور من الجاهليين موحدين على دين ابراهيم عرفوا بالأحناف، منهم «ورقـة بن نوفل» و «زيد بن عمرو بن نفيل» و «أمية بن أبي الصلت»، وغيرهم[٧٠] ولكن الـذي ينبغي أن نذكـره في هذا الصـدد أن «أبـا الفـرج» يروي هذه الأبيـات في حديث «لعروة» وقد جاء فيه: كان بلال لجارية من بني جمح بن عمرو، وكانوا يعذبونه برمضاء مكـة، يلصقـون ظهـره بالـرمضـاء ليشرك بالله، فيقول: أحد أحد، فيمر عليه «ورقة بن نوفـل»، وهـو على ذلـك يقـول: أحد أحد، فيقول «ورقة بن نوفل»: أحد أحد والله يابلال، والله لئن قتلتموه لأتخذنه حنانا[٧١]، كأنه يقول لأتمسحن به، ثم أورد الأبيات بعد ذلك[٧٢] وضعف هذا الحديث ـ كما جاء في تعليقات محقق الأغاني، وهي صحيحة ـ أن

«ورقة» مات قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وبلال ماعذب إلا بعد أن أسلم. كما أن الحديث ضعيف الإسناد لأنه مرسل، وعروة تابعي لم يدرك عصر النبوة .

ولسنا في حاجة بعد ذلك لتأكيد سقوط رواية هذه الأبيات وتلفيقها وهذا أمر بيّن في لغتها وصياغتها. وينطبق ذلك على هذه القصيدة المنسوبة الى شاعر لم نسمع به في أي مصدر عربي بين أيدينا يسمى «قدام[٧٣]بن قادم»، ويدعى «مرجليوث» أنه في هذه القصيدة «يسبق نذر القرآن في كثير من التفاصيل، وانه دعا قومه إلى الدين بالمعنى الإسلامي»[٧٤] ولم يشر «مرجليوث» إلى أي مصدر توجد فيه هذه القصيدة التي نشرها المستشرق «جرفيني»[٧٥] لنعرف قيمته، والظروف التاريخية المحيطة بالقصيدة، وسلسلة رواتها. وأغلب الظن أن هذه القصيدة التي لم نهتد إلى قائلها . ولا إلى أبياتها في أي مصدر أدبي أوتاريخي بين أيدينا، هي من تلفيقات المستشرقين، خاصة أنهم يجعلون تاريخ قائلها مبكرا جدا (٤٠٠ ـ ٤٨٠م)، أي مابين اثنتين وعشرين ومائتي سنة إلى اثنتين وأربعين ومائة سنة قبل الهجرة، فيكون بذلك أقدم من امرىء القيس وطبقته، وهو أمر بعيد عن التصديق بكل المقاييس العلمية، إذ كيف غاب علمه عن علماء العربية من أمثال الأصمعي والمفضل الضبي وابن سلام وابن قتيبة والجاحظ وأضرابهم: ثم ظهر فجأة للمستشرق «جرفيني» .

ويمزج « مرجليوث » في بحثه بين شكه في الشعر الجاهلي وتعصبه ضد الاسلام في أكثر من موطن ، فهو يقول : « إن الأساليب العربية سواء منها النثر المسجوع أم الشعر ذات شبه بأسلوب القرآن . وفي القرآن أجزاء لا يشك في كونها نثرا مسجوعا إلا المتعصبون جدا من أهل السنة ، وفي القرآن أمثلة على كثير من بحور الشعر » [٧٦] .

ومحاولات المستشرقين إثبات وجود شعر في القرآن قديمة متكررة، فقد فعل ذلك «رايت Wright » في كتابه (النحو العربي)، وذكر «بروكلمن» أن محاولات «جريمه Grimme » في ذلك لم تكن مثمرة، كما أن نظرية «مولر Mueller» التي أيدها «جاير Geyer» وهي أن قالب القرآن من القوالب الشعرية قد رفضها «نلدكه»[٧٧] كذلك يقول «بروينلسن» إن الآيات التي يمكن أن تقرأ على أنها تجري على وزن هذا البحر الشعري أو ذاك هي قطعا غير مقصودة أن تكون منظومة[٧٨] وإذا كان بعض الباحثين المسلمين كانت لهم محاولات في اكتشاف بعض الآيات الموزونة[٧٩]، فإن هدفهم يختلف كل الاختلاف عما رمى اليه المستشرقون . فالباحثون العرب كان همهم أن يرصدوا كل الظواهر الفنية الموجودة في القرآن، في محاولة لاستكشاف عناصر إعجازه، أما المستشرقون فقد أرادوا أن يستغلوا هذه الظاهرة في تأييد فكرتهم في أن القرآن ليس وحيا من عند الله. وهذه غاية خبيثة يرمي إليها «مرجليوث» وأخطر من ذلك أنه يدعي أن الإعجاز القرآني يمكن أن يفهم على أساس «أن القرآن أول عمل في اللغة العربية

يكشف عن فن أدبي. أما إن كان السامعون قد تعودوا من قبل على النثر المسجوع والشعر اللذين هما من النوع المنمق كالأعمال الأدبية الجاهلية المكتوبة بهذه الأساليب فيصعب عندئذ إثبات صحة دعوى الاعجاز القرآني»[٨٠] أرأيت كيف يستغل «مرجليوث» فكرة الشك في الشعر الجاهلي المبنية على سوء المنهج العلمي، وعدم الفهم الصحيح، لشفاء داء تعصبه ضد الاسلام، فيربط في خبث شديد بين الأمرين، ويصل بنتائجه إلى أن الإعجاز القرآني لايفهم إلا على أنه أول صورة بيانية عرفها العرب، وأنهم لم يكونوا ذوي بيان قبل ذلك، وأن تردد الأسلوب القرآني بين النثر المسجوع والشعر (كذا) أمر منطقي يدعو الى وجود الشعر بعد ذلك «فعملية الانتقال من أسلوب القرآن إلى الأساليب المنتظمة تبدو متفقة في قياس النظير»[٨١] ولاأريد أن أتوقف عند بعض العبارات المسمومة البعيدة عن المنهجية العلمية التي وردت في هذا الجزء من بحث «مرجليوث» مثل «وإن المسلمين أنفسهم يشكون في صحة القرآن»[٨٢]، فمثل هذه العبارات المرسلة التي لادليل عليها، والتي يعني بها الباحث فئات منحرفة خارجة عن الاسلام، لاتعني المسلمين في كثير أو قليل، فما أسهل أن تثار الشبهات بلا دليل، وأن يلقى الكلام جزافا دون سند، ويصل «مرجليوث» بعد ذلك كله إلى الحديث عن الرواة، وما أصدق مايقوله «أوجست اشبرنجر» في مقال له عن الرواية والرواة عند العرب : «إن علم الرواية الشفوية خاصية اختص بها الإسلام، بيد أن قلة من المستشرقين قدروها حق قدرها، وفهموها كما ينبغي»[٨٣]، وليس «مرجليوث» من هذه القلة، فقد تناول رواة القرنين الثاني والثالث الهجريين، فهاجم حمادا الراوية (٩٥ ـ ١٥٥هـ) وحشد كل ماوجده في المصادر القديمة من أخبار تشكك فيه، ليصل بذلك إلى إسقاط جميع رواياته، بما في ذلك المعلقات[٨٤]

وما يذكر من طعن في حماد في مصادرنا العربية ينبغي أن يؤخذ بحذر شديد، فأخباره تدل على أنه كانت لديه كتب فيها أخبار الجاهلية وأنسابها وأشعارها، بعضها كتبه علماء قبله، وبعضها الآخر مما دونه[٨٥] أما ماتذكره الأخبار من أن حمادا هو الذي جمع السبع الطوال، فلا يقوم دليلا على أنها لم تكن موجودة قبله، ولايصح في الأذهان أن يطعن الأقدمون في حماد، ثم يقبلون روايته وحده للمعلقات، بل لابد أن تكون معروفة لديهم من غير طريق حماد، إما في المدونات، أو المرويات، وقد فند أحد الباحثين المحدثين كل الروايات التي طعنت على حماد، منسوبة إلى «المفضل الضبي»، أو «الأصمعي»، أو «أبي عمرو بن العلاء»، أو «ابن سلام»، أو «خلف الأحمر»، وقد انتهى إلى القول: «فنحن إذن ـ بعد ماعرضنا هذه الأخبار، وبينا مافيها من زيف ـ نميل إلى أن نعد أكثر مااتهم به حماد موضوعا دعت إلى وضعه عوامل عدة: منها هذه العصبية التي كانت متأججة بين البصرة والكوفة، ومنها تلك المنافسات والخصومات الشخصية، كالتي كانت بين المفضل وحماد، ومنها العصبية السياسية: فقد كان حماد أموي الهوى والنزعة، وكانت

دولـة بني أميـة قد ولت، وأقبلت دولة جديدة تناصبها العداء، وتريد أن تمحو محاسنها وآثـارهـا، وتحـط من قيمـة من اشتهر فيها، أو نال لديها حظوة. ومنها: أن حمادا كان - باعتـراف الـرواة - كثـير الـروايـة، واسـع الحفظ، فكان يروي مالا يعرفه غيره، ويحفظ مالايحفظون، فاتهموه بالتزيد والوضـع»(٨٦) .

ولم يعن «مـرجليـوث» نفسـه بتقصي الأخبـار التي تطعن على حمـاد، وهذا أمر يفـرضـه عليـه المنهج العلمي الصحيح، ولكنه أضرب عن ذلك، بغية تأييد فكرة الشك في الشعر الجاهلي، ومحاولة إسقاطه لحاجة في نفس يعقوب .

وكذلك فعل «بخلف الأحمر»، فهو يقول عنه إنه «سيىء السمعة»(٨٧)، وقد تقصى الدكتور «ناصر الدين الأسد» الأخبار التي تتهمه بالوضع والنحل، والأخرى التي توثقه وتعدله، وانتهى إلى توثيقه، وإلى إثبات العصبية وراء التوهين من رواياته(٨٨)

ويقـول «بـروينلسن» في رده على مرجليوث بالنسبة لموقفه من الرواة «ينبغي علينا ألّا نستسلم للشـك المفرط فيما يتعلق بالمادة الشعرية التي رواها اللغويون، ولا للإفراط في الثقة العمياء فيما يتعلق بقدحهم بعضهم في بعض » (٨٩) .

وتوالى هجوم «مرجليوث» على رواة الشعر الجاهلي، سواء أكانوا من الكوفة أم من البصرة، فقد أضعف روايات «جناد بن واصل» الذي طالما اقترن اسمه بحماد. وقد جاء في (معجم الأدبـاء) ليـاقـوت خبـر عن «الثورى» يقول فيه: «اتّكل أهل الكوفة على حماد وجناد، ففسدت رواياتهم من رجلين كانا يرويان لايدريان، كثرت رواياتهما، وقل علمهما»(٩٠) ولعل جنادا استهدف لحملة تشكيك تدفعها العصبية، كما استهدف حماد نفسـه، وكـانـا - بشهادة هذا الخبر نفسه الذي ساقه ياقوت - كثيري الرواية وإذا كان «مـرجليـوث» قد وجـد فرصـة سانحـة للتشكيك في روايات «حماد»، و«جناد»، و «خلف الأحمـر» بسبب ماوجـده من تهم كثـيرة موجهة إليهم، فإنه لم يعدم الوسيلة للتهجم على رواة آخرين، علماء بالشعر، أقرت لهم المصادر العربية المختلفة بالثقة، ولكن «مرجليوث» لم يعـدم خبـرا هنـا أو هنـاك، يشكك في روايات هؤلاء الأعلام من أمثال «أبي عمرو بن العـلاء»، و«الأصمعي»، و «كيسـان»، و«أبي عمـرو الشيبـاني»(٩١) ومثـل هذه الأخبار المفـردة كان ينبغي أن توضـع موضـع التمحيص والتقصي، لادراك مافيها من عصبية تدفـع إلى الطعن، فـ«ابن الأعـرابي» وهو كوفي يتنقص «الأصمعي» وهو بصري بل وجد أحد الباحثين خصومة شخصية بين الرجلين تدفع «ابن الأعرابي» إلى هذا التهجم على «الأصمعي»(٩٢).

وقـد دفـع «أبـو الطيب اللغوي» عن معظم هؤلاء الأعلام تهمة الوضـع، وقال عن «أبي زيـد» و «الأصمعي»، و«أبي عبيـدة»: «كلهم كان يطعن على صاحبيـه بأنـه قليـل الرواية، ولايذكره بالتزيد»(٩٣)ويرجع ذلك إلى منافسة شخصية بينهم.

كذلك يقول «أبو الطيب» عن «كيسان» نقلا عن «الأصمعي» : «كيسان» ثقة ليس بمتزيد، وقد أخذ عن «الخليل»[٩٤] .

وقد عقد «ابن جني» في (الخصائص) بابا «في صدق النقلة وثقة الرواة والحملة» وذكر فيه من أخلاق الرواة العلماء من أمثال «أبي عمرو بن العلاء»، و«الأصمعي»، و«أبي زيد»، و «أبي عبيدة»، و «أبي حاتم» مايوثقهم ويدفع عنهم ما اتهموا به. ثم يذكر العصبية التي كانت موجودة بين البصرة والكوفة، وكانت وراء تبادل التهم، فذكر أنها علامة على تحرّي الدقة، والتشدد في الرواية[٩٥] .

واستمر موقف «مرجليوث» من بقية الرواة في القرن الثاني، موقف التشكيك والتوهين، فذكر أن أبا عمرو الشيباني لم يسلم من الوضع[٩٦]، مع أنه عند جميع العلماء من البصريين والكوفيين ثقة ثبت، لا نجد أي طعن عليه في روايته والشبهة التي يثيرها «مرجليوث» تستند إلى أبيات قالها «قيس بن الحدادية» في القتال الذي كان بين «قيس عيلان» و «خزاعة» حول مكة، وقد رواها «أبو الفرج الأصفهاني»، نقلا عن «أبي عمرو الشيباني»، وعلق عليها بقوله: «هذه القصيدة مصنوعة، والشعر بيّن التوليد»[٩٧] وإذا كنا نصدق قول «أبي الفرج» بأنه نقل أخبار «قيس بن الحدادية» (من كتاب «أبي عمرو الشيباني»)[٩٨]، فاننا ينبغي ـ اتباعا للمنهج العلمي ـ أن ندقق في طريقة رواية الأخبار والأشعار. وقد لاحظت أن أبا الفرج في إيراده للأبيات التي يشك فيها، والأحداث المصاحبة لها (قال : وقال «أبوعمرو» : وزعموا ...)[٩٩]، ولكن «مرجليوث» أغفل ذلك متعمدا، كذلك سارع بتأييد رأي «أبي الفرج الأصفهاني» في الحكم على الأبيات بأنها مصنوعة، وهو رأي مفرد لادليل عليه، ولم يقل به علماء الشعر السابقون على «أبي الفرج»، وهذه كلها أمور ينبغي أن تكون محل نظر قبل إصدار حكم بتوهين رواية «أبي عمرو الشيباني» .

فاذا وصل «مرجليوث» إلى رواة القرن الثالث الهجري: تناول «المبرد» العالم الثبت الثقة بما يوهن روايته[١٠٠] ولو رجع إلى المصادر الصحيحة لوجد مايصحح له فهمه. فقد روى «ياقوت» ان «ابن الأنباري» أراد أن يضع من «المبرد» ويرفع من صاحبه «أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب» جاريا على عادته في العصبية للكوفيين على البصريين[١٠١] .

ويثير «مرجليوث» الشك بعد ذلك في المجموعات الشعرية التي بين أيدينا، وخاصة شعر الهذليين، ويقدم ـ دليلا على ذلك ـ زيارة «أحمد بن فارس» النحوي لمنازل القبيلة، وأنه لم يجد أحدا منهم يعرف اسم واحد من شعرائهم[١٠٢] .

وصحة الرواية كما حكاها «ياقوت» في معجمه[١٠٣]: وحدث «ابن فارس» سمعت

أبي يقول : حججت فلقيت بمكة ناسا من «هذيل»، فجاريتهم ذكر شعرائهم، فما عرفو أحدا منهم ، ولكني رأيت أمثل الجماعة رجلا فصيحا، وأنشدني .

إذا لم تحظ في أرض فدعها	وحث اليعملات على وجاها
ولايغررك حظ أخيك فيها	إذا صفرت يمينك عن جداها
ونفسك فُزْبها إن خفت ضيما	وخل الدار يحزن من بكاها
فإنك واجد أرضا بأرض	ولست بواجد نفسا سواها

فانظر إلى هذا التخليط الذي وقع فيه «مرجليوث». فالزائر ليس «أحمد بن فارس» ـ كما ادعى ـ بل والده، وهو لم يذهب إلى القبيلة في منازلها، بل قابل جماعة منها في الحج. ثم كيف يطلب «مرجليوث» أن يكون كل الهذليين رواة لأشعار أسلافهم؟ وأن يكون هذا العدد القليل من حجاجهم رواة للشعر فصحاء، فان لم يكونوا كذلك وَصَمنا مجموع أشعار الهذليين بالكذب والتلفيق .

وما أصدق ماكتبه «بروينلسن» في الرد على «مرجليوث» بالنسبة للرواة إذ قال : «إن هذه الدلائل التي ساقها تبين عدم كفاية منهج الرواة العلمي ومعلوماتهم، لاعدم صدقهم»[١٠٤] ولكن «مرجليوث» نفسه لايلتزم المنهج العلمي حتى يطبقه على مابين أيديه من أخبار عن رواة العرب، وشرط المنهج العلمي الحياد والموضوعية، وهما أمران يغفلهما «مرجليوث» متعمدا .

ثم يعرج «مرجليوث» على مجنون ليلى وأخباره وأشعاره ليثير حولها الشكوك، مستندا إلى إحدى روايات (الأغاني)[١٠٥]، وهذه الرواية لايستطيع العالم المحقق أن يستخلص منها نتيجة مؤكدة، فهي تقول على لسان راويها: «سألت بني عامر»بطنا بطنا، عن مجنون بني عامر، فما وجدت أحدا يعرفه»[١٠٦] .

وقد يكون في الاقرار بوجوده نوع من الحرج، فلهذا كان الانكار. وحينئذ لايصح الجزم بعدم وجود هذه الشخصية. وعلى أية حال «فأبو الفرج الأصفهاني» وغيره من العلماء موقنون بوجود زيادات كثيرة في أخبار المجنون وأشعاره، ولكن ليس من حق «مرجليوث» أن يستند إلى ذلك للتدليل على الشك في الشعر الجاهلي، وإن انتمى المجنون إلى العصر الأموي، ففي كل أمة، وفي كل عصر تتضخم أقاصيص الأبطال والعشاق في المرويات الشعبية، وكأن هذا شأن قصة (روميووجولييت) في الأدب الانجليزي على سبيل المثال .

ويصدق قول « تيودور نيلدكه » في هذا الصدد « وطالما بقيت القصائد حية في أفواه الشعب ، فانها كانت معرضة لكل مصائر الأدب الشعبي » [١٠٧] .

ويستند «مرجليوث» إلى بعض الروايات البينة التلفيق فيما تتضمنه من أشعار وقد سبقه العلماء العرب الأقدمون إلى تحقيق هذه الروايات وإثبات شكهم فيها، ثم نفيهم لها، كتلك الأشعار التي ساقها «محمد بن اسحق» في السيرة، ونسبها لعرب بائدين، وقد أثبت ابن سلام كذبها وتلفيقها بأدلة علمية قاطعة، يقول: «وكان ممن أفسد الشعر وهجّنه وحمل كل غُثاء منه: «محمد بن اسحق بن يسار» مولى آل مخرمة بن عبد المطلب بن عبد مناف، وكان من علماء الناس بالسِّير. قال «الزهري» : لايزال في الناس علم مابقي مولى آل مخرمة، وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك. فقبل الناس عنه الأشعار، وكان يعتذر منها ويقول: لاعلم لي بالشعر، أتينا به فأحمله. ولم يكن ذلك له عذرا، فكتب في السِّير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعرا قط، وأشعار النساء فضلا عن الرجال، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود، فكتب لهم أشعارا كثيرة، وليس بشعر، إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف. أفلا يرجع إلى نفسه فيقول: من حمل هذا الشعر؟ ومن أداه منذ آلاف من السنين، والله تبارك وتعالى يقول : (فقطع دابر القوم الذين ظلموا)[١٠٨] أي لابقية لهم، وقال أيضا: (وأنه أهلك عاداً الأولى. وثمود فما أبقى)[١٠٩]وقال في عاد : (فهل ترى لهم من باقية)[١١٠]، وقال: (وقرونا بين ذلك كثيرا)[١١١]، وقال (ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لايعلمهم إلا الله)[١١٢]،»[١١٣]. هل نجد عند «مرجليوث» و«أمثاله» من المتشدقين مثل هذا المنهج العلمي الدقيق في نقد الرواية والتثبت من صحة الشعر .

أما ماذكره عن «نصيب» بأنه بدأ حياته بنظم أشعار كان يعزوها لشعراء قدماء من قبيلتي «بني ضمرة بن بكر» و«خزاعة» فينبغي ألّا يؤخذ بهذا التضخيم الذي ساقه به «مرجليوث»، وألّا تُرتَّب عليه نتائج تصل إلى حد إسقاط الشعر الجاهلي، فنصيب ـ كما جاء في رواية (الأغاني) ـ أراد أن يعرف مستوى شعره، وهو يقول في ذلك: «قلت الشعر وأنا شاب، فأعجبني قولي، فجعلت آتي مشيخة من بني ضمرة بن بكر بن عبد مناة» وهم موالي النصيب، ومشيخة من «خزاعة» فأنشدهم القصيدة من شعري، ثم أنسبها إلى بعض شعرائهم الماضين، فيقولون: أحسن والله، هكذا يكون الكلام، وهكذا يكون الشعر، فلما سمعت ذلك منهم علمت أني محسن»[١١٤] .

ومثل هذه الحادثة يمكن أن تقع وفي أي أدب وفي أي عصر، ولاتشكل خطرا ما، فليس من المعقول أن يتنازل «نصيب» عن هذه الأشعار ـ برغم قلتها ـ التي نسبها إلى القدماء، في محاولة لمعرفة مستواه الشعري، ولابد أنه صحح نسبتها إلى نفسه بعد أن اشتهر أمره .

ومما يجافي المنهج العلمي أن يدعي «مرجليوث» أن الخلفاء قد «شجعوا المنتحلين»[١١٥]، وينقل في ذلك روايات مفردة تتصل بمجالس سمر الخلفاء، ورغبتهم في

سماع الشعر القديم، ولكنها إذا عورضت بالوقائع التاريخية والتمحيص العلمي، تهاوت دون أي سند أو دليل .

ويدخل في ذلك ما ادعاه من أن «الموفق» أخا الخليفة «المعتمد» «رغب إلى وزيره أن يزوده بقصائد من نظم اليهود، فلجأ الوزير إلى «المبرد» الذي أقر بأنه لا يعرف قصيدة لواحد منهم، ونجح في ذلك منافسه «ثعلب» فلبى طلب الوزير، وكان من حسن حظه أنه كان يجمع أشعار اليهود منذ خمسين سنة»[١١٦] .

ولم يشر «مرجليوث» إلى المصدر الذي استقى منه هذه الرواية التي لا أجدها في أي مصدر، بل لم أعثر عليها في أخبار «المبرد»، أو «ثعلب». وقد ذكر «الآمدي» في (المؤتلف والمختلف) من دواوين القبائل التي أوردها، كتاب «بني قريظة» ولكنه لم ينسب جمعه إلى أحد[١١٧] وكثيرا ما يلجأ «مرجليوث» في مثل هذه الأخبار الضعيفة أو المدسوسة إلى التعمية وإخفاء المصدر، متجاوزا بذلك أصول المنهج العلمي .

ويضرب «مرجليوث» مثلا على فساد ذمة الرواة فيستند إلى خبر في (الأغاني) يورد ستة أبيات «لذي الأصبع العدواني» الشاعر الجاهلي، ثم إلى خبر آخر يورد الشعر نفسه في اثنى عشر بيتا، ويعقب على ذلك بقوله : «وبعد ذلك نعلم أن ثلاثة أبيات منها فقط هي الصحيحة، مع أن الأمر ينتهي بنا الى وجود سبعة عشر بيتا»[١١٨]

والحديث عن أبيات «ذي الاصبع العدواني» بهذه الصورة يثير الشك والبلبلة، ويتيح «لمرجليوث» فرصة الطعن في رواية الشعر الجاهلي ورواته. ولكن الحقيقة التي ينبغي التنبه لها أن اختلاف العلماء العرب حول صحة أبيات، أو نسبتها، أو زيادتها، أو نقصها، أمر طبيعي لا يطعن في الشعر الجاهلي، بل هو على النقيض من ذلك يزيدنا ثقة به لتحري العلماء الدقة في إثبات وجهات نظرهم التي لا يلزمها أبدا أن تكون متفقة في كل الأحوال والروايات تختلف بحسب اختلاف المصادر الشفوية أو المكتوبة، وكل راو يحب تحسين روايته وتكذيب ما عداها، فما نجده من نصوص تتهم بالنحل أو الوضع قد يكون مردها إلى ما ذكرته، وينبغي ألّا نأخذها على أنها حقائق ثابتة، كما فعل «مرجليوث» إذ وجد فيها سندا للتشكيك في الشعر الجاهلي .

وحقيقة ما ذكره «أبو الفرج الأصفهاني» أنه روى ستة أبيات «لذي الاصبع»، كانت تغنّى[١١٩]، وشيء طبيعي أن يقتصر الغناء على هذه الأبيات، فالمغنون عادة يلجأون إلى الاختيار من القصائد، دون تلحينها وغنائها جملة. ثم أورد «أبو الفرج» في خبر آخر اثنى عشر بيتا، من بينها الستة الأبيات الأولى، ولم يعلق عليها بشيء[١٢٠]، وبعد أن مضى في ذكر أخبار «ذي الاصبع العدواني» نقل عن «الحسن بن عليل العنزي» في خبر عدوان الذي رواه عن «أبي عمرو بن العلاء» أنه لا يصح من أبيات «ذي الاصبع»

الضادية إلا الأبيات التي أنشدها، وأن سائرها منحول[١٢١] والأبيات التي أنشدها هي الستة الأولى، وقد رواها «الأصمعي» وأنقص منها بيتا[١٢٢]. وبرغم ذلك كله ينبغي ألّا نضخم شكنا في الأبيات الأخرى التي قد يكون راويها استقاها من مصدر صحيح لم يتصل به «الأصمعي»، ولم يدركه «أبو الفرج».

* * *

وحين فرغ «مرجليوث» من تقديم عناصر الشك في الرواية والرواة، تقدم خطوة أخرى للإجهاز على الشعر الجاهلي، فطرح فرضا خاطئا يقول فيه:

«وموقف الاسلام إزاء الوثنية القديمة لم يكن متسامحا، بل كان موقف العداوة الشديدة، فاذا كان الشعراء هم لسان حال الوثنية، فمن هم الأشخاص الذين حفظوا في ذاكرتهم تلك الأشعار التي تنتسب إلى شريعة قضى عليها الاسلام»[١٢٣]

وحق وصدق أن يكون موقف الاسلام إزاء الوثنية عنيفا متشددا، ولكن ليس من الحق أو الصدق أن يكون الشعراء (لسان حال الوثنية).

«فمرجليوث» بهذه المقولة الخاطئة يريد أن يطبق فهمه الخاطىء لموقف الاسلام من الشعر الذي سلف به القول، فيقرن الشعر الجاهلي بالوثنية بصورة مطلقة، بهدف الوصول إلى رفض كامل للشعر الجاهلي على أساسين **الأول** : محو الاسلام له ضمن محوه الوثنية بكل صورها، وكأن الشعر في ذلك كالأصنام . ويدخل في ذلك استبعاد أن يروى العرب الذين أسلموا هذا (الشعر الوثني) .

والثاني : تثبيت فكرة وثنية هذا الشعر ورفضه إن لم يتضمنها ، وكأن الشعر الجاهلي - في رأي «مرجليوث» - ينبغي أن يكون تصويرا كاملا للديانة الوثنية، فإن لم يكن كذلك - وهو بالطبع ليس كذلك - فهو منحول في رأيه، لأن الشعراء «لم يكونوا لسان حال الوثنية، بل كانوا مسلمين في كل شيء، إلا كونهم لم يسموا مسلمين»[١٢٤] .

والرأي الأخير «لمرجليوث» مزدوج الخبث، فهو إما أن يؤدي إلى إثبات أن الشعر الجاهلي كله منحول، وأنه كتب بعد الاسلام، أو إثبات أن قدرا كبيرا من المعاني الاسلامية كان معروفا ومألوفا لدى الجاهليين الوثنيين إذا صحت رواية هذا الشعر. والنتيجتان خاطئتان بسبب خطأ المقدمات العلمية لهذا الباحث المتعصب ضد العروبة والاسلام .

ومن قبيل التعمية المغرضة مايفترضه «مرجليوث» من أن الشعر الجاهلي «قد طُمِر في خلال السنوات التي كانت الحمية الاسلامية في أوجها»[١٢٥]، مع علمه بأن ذلك الخبر العارض يخص مجموعة صغيرة من الشعر، كان «النعمان اللخمي» في الجاهلية قد أمر

بنسخها ودفنت في قصره بالحيرة، ثم استخرجت مصادفة في سنة ٦٥هـ فهذا الخبر ـ إن صح ـ لايدل على إخفاء الشعر الجاهلي بسبب الحمية الاسلامية، كما يدعي «مرجليوث». فكلمة «دفنت» لعل المقصود منها «حفظت في مكان أمين» ثم طمرت مع ماطمر من معالم القصر، حتى تم كشفها بالتنقيب في المكان. أما أن نفهم من لفظة (دفنت) حجب شيء ممنوع بأمر من الخليفة المسلم أومن ينوب عنه، فذلك فهم سقيم بعيد تماما عن الحقائق التي تبسطها لنا كتب التاريخ ومصادرنا الأدبية .

ومن قبيل تخبط «مرجليوث» في الافتراضات التي يريد أن يصل عن طريقها إلى نتيجة ثابتة في ذهنه، ادعاؤه أن العرب في جاهليتهم كانت لهم حياة دينية قوية، وأنهم «في نقوشهم صرحاء في هذا الموضوع، فمعظم النقوش تذكر واحدا أو أكثر من الآلهة، وأمورا مرتبطة بعاداتهم»[١٢٦] وهذه النقوش التي يذكرها «مرجليوث» ويوهم بكثرتها، قليلة جدا، ومجرد ذكر الاله فيها لايعني بأي حال من الأحوال وجود حياة دينية قوية، وإلا كان من باب أولى أن نعد وجود أسماء في الجاهلية منسوبة للآلهة كعبد العزّى، وعبد مناة، وما إلى ذلك من قبيل الدلالة القوية على هذه الحياة الدينية التي يريد «مرجليوث» أن يثبت لها القوة في العصر الجاهلي. فذكر إله في نقش أو آخر لايعبر إذن عن (جو الشرك)[١٢٧] كما يدّعي «مرجليوث» فلماذا نلزم الشعر الجاهلي أن يعبر عن (جو الشرك) وإلا عُدّ منحولا ؟!

وما أعجب استدلال «مرجليوث» بكتاب مفقود «للمرزباني» عن الشعراء الجاهليين ودياناتهم ونحلهم، على وجود حياة دينية قوية للوثنيين[١٢٨] والكتاب الذي يشير إليه «مرجليوث» هو كتاب (المفيد) في أخبار الشعراء وأحوالهم في الجاهلية والاسلام، ودياناتهم ونحلهم. فهو أولا لايقتصر على الجاهليين، كما ادعى «مرجليوث» لغاية في نفسه، أضف إلى ذلك أن لدينا ثبتا بفصول الكتاب، كان ينبغي أن يتوصل إلى معرفته «مرجليوث» من خلال المصادر المختلفة، اتباعا للمنهج العلمي، بدلا من الاقتصار على الوصف المختصر الذي أورده (الفهرست)[١٢٩] للكتاب، واعتمد عليه «مرجليوث» .

والفصل الأول من الكتاب يشتمل على أخبار المقلين من شعراء الجاهلية والاسلام، وأخبار من غلبت عليه كنية منهم، أوشهر بكنية ابنه، أو عرف بأمه، أو نسب إلى جده، أو عزي إلى مواليه. وما جانس هذه الأحوال أو دخل فيها. والفصل الثاني ذكر فيه ماروى من نعوت الشعراء وعيوبهم في أجسامهم وصورهم، كالسودان، والعور، والعميان، والبرصان، وسائر مايؤثر في الجسد من شعر الرأس إلى القدمين عضوا عضوا .

والفصل الثالث : مذاهب الشعراء في دياناتهم كالشيعة، وأهل الكلام، والخوارج، والمتهمين، واليهود، والنصارى، ومن جرى مجراهم والفصل الأخير : فيه من ترك قول الشعر في الجاهلية تحبرا، وفي الاسلام دينا، ومن ترك المديح ترفعا، والهجاء تكرما، والغزل تعففا، ومن أنفذ شعره في معنى واحد كالسيد بن محمد الحميري، والعباس بن الأحنف، ومن جرى مجراهم(١٣٠) .

فانظر كيف استند «مرجليوث» على نص إذا استبان صحته العلمية، كان مخالفا تماما لما يدعيه، فحديث «المرزباني» عن الديانات والنحل لايتصل بالجاهليين قط، وأغلب الظن أن «المرزباني» لم يجد مايتحدث به في هذا الموضوع، ولكن حديثه ينصب على الشعراء في العصر الاسلامي ونحلهم المختلفة وعقائدهم .

ويصطنع «مرجليوث» بدعواه مأزقا يحاول الخروج منه، ويرى في دعوة مماثلة «للويس شيخو» بشيوع النصرانية بين شعراء الجاهلية بابا للنظر، وإن كان يتظاهر برفضها، على أساس وجود «فقر شديد في الاشارات إلى كتب النصارى المقدسة»(١٣١) في أشعار الجاهليين. ويدعي «مرجليوث» كذبا أن «أبا الفرج الأصفهاني» استنتج أن «شاعرا معينا لابد أنه كان نصرانيا لأنه يقسم بالانجيل والرهبان والايمان، وهي أقسام نصرانية»(١٣٢) وحقيقة ماجاء في «الأغاني» تخالف تماما ما ادعاه «مرجليوث»، فالشاعر المعين هو «عبد الرحمن بن الحكم بن أبي العاص بن أمية»، وهو شقيق الخليفة «مروان بن الحكم»، وقد كتب أبياتا حين ادعى معاوية «زيادا»، وقد جاء فيها قوله :

حَلفتُ بربٍّ مكة والمصلى ... وبالتوراةِ أحلفُ والقرانِ
لأنت زيادة في آل حرب ... أحبُّ إليَّ من وسطى بناني(١٣٣)

ولم يعلق «أبو الفرج» أي تعليق على الأبيات، إذ ليس فيها مايدعو إلى التعليق، أو إثارة أية شبهة. فالمسلم يؤمن بما أنزل على النبيين، ويحلف به دون أن يثار حوله أدنى شك في دينه، والأمر كله لايعدو أن يكون وهما مقصودا من «مرجليوث»، خاصة أن الشاعر أقسم بالتوراة والقرآن، ولم يقسم بالانجيل والرهبان والايمان، كما ادعى «مرجليوث» كذبا .

ويثير «مرجليوث» شبهة التقارب بين الشعر الجاهلي والقرآن الكريم في الصياغة ليصل إلى النتيجة المبتغاة ذات الهدف المزدوج، وهي شبهة ساذجة، أبسط مايقال فيها ان مثيرها بعيد عن فهم طبيعة القرآن، وكونه نزل بلسان عربي مبين. بل هو بعيد كذلك عن فهم طبيعة الديانة الوثنية، إذ يظن أن معتنقيها لايعرفون (الله) و(نِعمه) و(عفوه)، وهو يحشد أبياتا من الشعر الجاهلي تتضمن مثل هذه الألفاظ التي يظن أنها (إسلامية) وليست (عربية)، أي ان الاسلام استحدثها، ولم تكن موجودة في اللغة، أو على الأقل لم

تكن معروفة بهذا المدلول الجديد[١٣٤]، وذلك كقول «عبيد بن الأبرص» :

حَلفتُ باللهِ إنَّ اللهَ ذو نعم   لمن يشاء وذو عفْوٍ وتصفاحِ [١٣٥]

ويبدو أن «مرجليوث» قد تأثر بما كتبه (سير تشارلس ليال) «Sir Charles Lyall» في مقدمته لديوان عبيد بن الأبرص، حيث قال : «وأما الأبيات الحكمية ذات الصبغة الاسلامية، فربما كانت من زيادة بعض المتأخرين»[١٣٦] ولهذا نجد «مرجليوث» يكثر من الاستشهاد بأبيات هذا الشاعر للدلالة على مايريد أن يصل إليه، مثل قوله :

بارك في مائها الإله فما   يَبُضُّ مِنهُ كأنَّه عسلُ[١٣٧]

بدعوى أن نسبة البركة لله معنى إسلامي[١٣٨]

وقوله :

فإن خَفَّتْ لجوعِ البَطنِ رِجلي   فدقَّ الله رجلي بالمُعاص[١٣٩]

بدعوى أنه يتوجه إلى الله بالدعاء، وكأن الوثنيين ممتنع عليهم ذلك . وقوله :

مَن يسأل الناس يحرموه   وسائل الله لايخيب [١٤٠]

وذلك على أساس الدعوى السابقة نفسها . وقوله :

الله يعلم ماجهلت بعقبهم   وتذكري مافات رأى أوان [١٤١]

وقد أورد «مرجليوث» أبياتا كثيرة لشعراء آخرين لاثبات مشابهة الشعر الجاهلي للأسلوب القرآني[١٤٢]، كقول ذي الاصبع العدواني :

إن الذي يقبض الدنيا ويبسطها   إن كان أغناك عني سوف يغنيني[١٤٣]

واستخدام لفظي (القبض) و(البسط) في أي كلام عربي لايدل على أخذ أو اتباع، أما نسبتهما إلى الله جل شأنه لاثبات القدرة المطلقة له، فلا تقتصر على التفكير الاسلامي وحده. ومن الطبيعي أن فكرة الوثنيين عن الله لاتجرده من أي مظهر للقدرة .

ويبقى بعد ذلك اختلاف الصورة الفنية التي استخدمها الشاعر الجاهلي، وهي قبض وبسط الدنيا. والصورة القرآنية التي تستعين بلفظي (القبض) و(البسط) في قوله تعالى : (والله يقبض ويبسط)[١٤٤] تعني أن الله وحده بيده قبض أرزاق العباد وبسطها دون غيره ممن ادعى أهل الشرك أنهم آلهة. وهذا خلاف جوهري ينفي شبهة المماثلة والمضاهاة .

وسنجد كل ماحشده «مرجليوث» من أبيات الشعر الجاهلي التي يشك في أنها

إسلامية، تشترك جميعا في ورود كلمة (الله) فيها، أو في إثبات قدرته التي هي فوق قدرة البشر، فهو القادر على المثوبة، والقادر على جمع الشمل، كما في قول «قيس بن الحدادية» الذي استشهد به «مرجليوث» :

لاتعذليني سلمى اليوم وانتظري أن يجمع الله شملا طالما افترقا[١٤٥]

وفي الاستشهاد بهذا البيت دليل آخر على فقدان الأمانة العلمية عند «مرجليوث»، وخروجه على الأصول المنهجية، فهو يستشهد بالبيت لمحاولة إثبات شكوكه في الشعر الجاهلي[١٤٦]، ويغض النظر عما نقله أبو الفرج الأصفهاني في التعليق على الأبيات التي ورد فيها هذا البيت، إذ قال في رواية عن «أبي عمرو بن العلاء»: «وهذه الأبيات من رواية أصحابنا الكوفيين، وغيرهم يزعم أنها مصنوعة، صنعها «حماد الراوية» «لخالد القسري» في أيام ولايته، وأنشده إياها فوصله، والتوليد فيها بين جدا»[١٤٧]

«فمرجليوث» هنا يضحى بنص يؤيد شكوكه الأولى التي طرحها بالنسبة للرواية، في سبيل أن يؤيد شكوكا أخرى. وليست هذه هي الأمانة العلمية، ولا أصول المنهج العلمي. ومن شواهد «مرجليوث» على مايدعيه قول «الحارث بن حلزة» في معلقته :

فهداهم بالأسودين وأمر الله بلغٌ يشقى به الأشقياء[١٤٨]

وفي رأيه أن قول الحارث بن حلزة ان (أمر الله بلغ) أي نافذ يبلغ حيث يشاء معنى إسلامي[١٤٩]، وهو في ذلك لايزال واهما كما سبق أن بينت. وكلما وجد «مرجليوث» اسم الله في بيت جاهلي، كقول الشاعر (علم الله)، أو (يعلم الله)، أو أية عبارة عادية من هذا القبيل، ضمها إلى شواهده التي يريد أن يستدل بها على صنع هذا الشعر بعد الاسلام[١٥٠] فاذا وجد اسم (الرحمن) بدلا من (الله) في شعر جاهلي، أيقن أنه إسلامي[١٥١]، وذلك كما في قول «قيس بن الحدادية» :

شَكوتُ إلى الرحمن بُعْدَ مَزارها وما حمَّلتني وانقطاع رجائيا[١٥٢]

ومثل هذه الشبهة أثيرت حين استخدم «سويد بن أبي كاهل اليشكري» لفظ (الرحمن) بقوله في قصيدته اليتيمة :

كتب الرحمن والحمد له سعة الأخلاق فينا والضَّلع[١٥٣]

فظن بعض الباحثين أنه كتب جزءا من قصيدته ـ وفيها هذا البيت ـ بعد إسلامه. والحقيقة التي ينبغي التنبه لها أن الجاهليين كانوا يعرفون (الله) أو (المليك) أو (الرحمن)، كما يعرفه أصحاب ديانات التوحيد، ولكنهم يختلفون عنهم في إدراك ماهيته. ويقول الإمام «الطبري» في الرحمن : «أما الرحمن فهو فعلان من رحم، والرحيم فعيل منه، والعرب كثيرا ماتبنى الأسماء من فعل يفعل على فعلان، كقولهم من غضب غضبان،

ومن سكر سكران، ومن عطش عطشان، فكذلك قولهم رحمن من رحم .. وقد زعم بعض أهل الغباء أن العرب كانت لاتعرف (الرحمن)، ولم يكن ذلك في لغتها، ولذلك قال المشركون للنبي صلى الله عليه وسلم : (وما الرحمن انسجد لما تأمرنا) [١٥٤] ، إنكارا منهم لهذا الاسم ، كأنه محال عنده أن ينكر أهل الشرك ما كانوا عالمين بصحته ، أو كأنه لم يقل من كتاب الله قول الله : (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) ـ يعني محمدا ـ (كما يعرفون أبناءهم) [١٥٥] ، وهم مع ذلك به مكذبون ، ولنبوته جاحدون ، فيعلم بذلك أنهم قد كانوا يدفعون حقيقة ما قد ثبت عندهم صحته ، واستحكمت لديهم معرفته . وقد أنشد لبعض الجاهلية الجهلاء [١٥٦] .

ألا ضربت تلك الفتاة هجينها ألا قضب الرحمن ربي يمينها

وقال سلامة بن جندل السعدي :

عجلتم علينا عجلتينا عليكم وَما يشإ الرحمنُ يعقِد ويُطلقِ[١٥٧]

وليس هناك أبلغ في الرد على «مرجليوث» من قول الإمام «الطبري»[١٥٨]

وهناك إضافة يسيرة إليه، فلوكان العرب في جاهليتهم يجهلون اسم (الرحمن) لما سمى «مسيلمة الكذاب» نفسه (رحمن اليمامة) .

ليس هناك إذن مجال لاستنتاج «مرجليوث» الغريب من الشواهد الشعرية التي ساقها بأن عرب الجاهلية كانوا موحدين[١٥٩]

أما الاشارات التاريخية لبعض قصص الأنبياء التي وردت في أشعار جاهلية، فيذكرها «مرجليوث» على أنها شواهد مؤكدة لاصطناع هذا الشعر، ويستدل بآية في سورة هود[١٦٠] تقول : «تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ماكنت تعلمها أنت ولاقومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين» على أن العرب لم يكن لهم أي علم بقصة نوح التي روتها تلك السورة. وهذا فهم غريب للآية، والمعنى الصحيح الذي تذكره كتب التفاسير المختلفة: أن الله تعالى يحكي لنبيه من أخبار الغيوب السالفة، ويعلمه بها وحيا على وجهها الصحيح، كأنه شاهدها وهذه الأخبار الصحيحة المطابقة للواقع، لم يكن يعلمها النبي ولاقومه[١٦١] .

فالآية لاتنفي علم العرب بأقاصيص الأنبياء، ولكن تنفي علمهم بها على وجهها الصحيح. وهذا مطابق تماما لقوله تعالى: (نحن نقص عليك أحسن القصص)[١٦٢] وأحسن هنا بمعنى أصدق. كما أن المفهوم يطابق ماعرف من وجود قصاص في العصر الجاهلي كانوا يحكون قصص الأولين ، وكان «النضر بن الحارث» قد قدم الحيرة، وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم وأسفنديار، وهو المعني بقوله تعالى : (إذا تتلى

عليه آياتنا قال أساطير الأولين) » [١٦٣] .

أما قصص الأنبياء السابقين فكانت معروفة لدى العرب ممن تهودوا أو تنصروا، أو بين العرب الذين خالطوا اليهود والنصارى سواء في الجزيرة العربية نفسها، أم في خارجها . لماذا يستبعد « مرجليوث » [١٦٤] على « النابغة الذبياني » أن يذكر نوحا في قوله :

فألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوحٌ لايخون[١٦٥]

ويدعي أن مصدره الوحيد هو القرآن، لأنه أثبت لنوح صفة الأمانة التي أثبتها القرآن و«مرجليوث» في ذلك واهم أيضا، فنص الآية التي أشار إليها: «إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون إني لكم رسول أمين»[١٦٦] فالأمين صفة عامة للرسول، وليست صفة خاصة مباشرة لنوح، بحيث نوجد شبهة أخذ «النابغة» من القرآن، تأكيدا لدعوى يعجز «مرجليوث» عن إقامة بنيانها بتخليطه، وسوء فهمه، وخروجه على أساليب المنهج العلمي. وقد سبق إلى مثل هذا التشكيك «تيودور نيلدكه» حين وقف أمام ذكر «النابغة الذبياني» لسليمان، موقف التساؤل[١٦٧]، بل نجده يقول أيضا «إن كل موضع يبدو فيه اسم أسطوري معروف في القرآن، فاننا مضطرون إلى الشك في صحته»[١٦٨] وكأن المستشرقين بهذا ينكرون على العرب في الجاهلية أبسط المعارف التي يمكن أن تحصلها أية أمة من الأمم، وهي المعارف التاريخية، وذلك أمر يشذ تماما عن الطبيعة الانسانية ذاتها .

ويجد «مرجليوث» في شعر «عنترة بن شداد» صيدا ثمينا يستخرج منه أدلة على وجود معان إسلامية في الشعر الجاهلي . وأول ماكان على «مرجليوث» أن يتنبه له أن سيرة «عنترة بن شداد» من السير الشعبية التي دخلتها أخبار وأشعار موضوعه، كما يحدث في أي أدب شعبي في أية أمة وفي أي زمان. ولهذا يجب على أي باحث أن يستوثق من الشواهد الشعرية التي يوردها لعنترة ، ليعرف إن كانت من الصحيح أو المنحول. ومن المؤسف أن «مرجليوث» لم يتنبه إلى هذه الأولية في المنهج العلمي، فأتى بأبيات منحولة، واضحة الانتحال، وقد بدأها ببيت يمدح به «عنترة» «كسرى أنوشروان» ويقول فيه .

ياقبلة القصّاد ياتاج العلا يابدر هذا العصر في كيوانه

وبغض النظر عن وضوح انتحال البيت من ألفاظه ومناسبته الملفقة، فان كلمة (قبلة) التي تعلق بها «مرجليوث» كما يتعلق الغريق بقشة تنجيه، محاولا إثبات المعنى الاسلامي وراءها[١٦٩]، ليست كما توهم ـ جهلا ـ فهي لفظة عربية قديمة تعنى الجهة والناحية، وكان يقال: أين قبلتك؟ ومن أين قبلتك؟ ويقول «الجوهري» : ماله قبلة ولادبرة، إذا لم يهتد لجهة أمره، ومالفلان قبلة أي جهة[١٧٠] .

والـذي يؤكـد هذا المعنى ماجـاء في الأغـاني في ترجمة «أحيحة بن الجلاح» وهو نفسـه ما استنـد إليـه «مـرجليوث» لإثبات الفهم العجيب لمعنى (قبلة) الاسلامي الذي يريد أن يثبته للفظة (قبلة) أيا كان موضعها من الكلام. فقد جاء في نص الأغاني :

«وهم متحصنون في أطمهم الذي كان في قبلة مسجدهم»[١٧١] ويفسر «مرجليوث» النص بأن «القبلة اصطـلاح إسـلامي للدلالـة على اتجاه الصلاة، وهذا أمر لايدهشنا، لأن صاحب الأغاني يذكر أنه كان لأهل المدينة قبل الاسلام (مسجد) و (قبلة)»[١٧٢] .

ولاأدري على أيـة صورة يمكن أن يقـع (الأطُمْ) ـ وهـو القصر، وكل حصن مبنى بحجارة، وكل بيت مربع مسطح[١٧٣] ـ في (القبلة) بالمعنى الاسلامي؟! أما لفظ (المسجد) فهو معروف في الجاهلية بمعنى مكان السجود، قال الزجاج»: كل موضع يتعبد فيه فهو مسجد[١٧٤] .

وتفسـير نص الأغـاني الـذي وهم فيه «مرجليوث» أن الحصن أو القصر كان يقع ناحية المكان المخصص لعبادتهم. فلا شبهة إذن في استخدام هذه الألفاظ في الجاهلية، بسبب استخـدامهـا بمـدلـول محـدد في الاسلام. وهذا البيت الذي نسبه «مرجليوث» لعنتـرة من الأبيـات الكثيرة المنحولة، ولهذا لم يتضمنه الديوان الذي حقق تحقيقا علميا بروايـة «الأعلم» عن «الأصمعي» فنفى كل منحـول[١٧٥]، كذلك نجد معظم الأبيات التي استند اليها «مرجليوث» من شعر «عنترة» منحولة، كقوله :

كلمـا ذقـتُ باردا مِنْ لَمَاهـا خِلتُـه في فمـي كنـار الـجَـحـيـم

وقوله :

ورجـعتُ عنهم لم يكن قصْـدي سوى ذِكـر يدوم إلى أوان المَـحْـشَـر

أما قول «عنترة» الذي يشير إليه «مرجليوث» :

إلى خيـل مسـومـة عليـهـا حمـاة الـروع في رهـج الـقـتـام
عليـهـا كل جبـار عنـيـد إلى شرب الـدمـاء تراه ظامـي

فليس في ديوانه الصحيح على هذه الصورة، بل يأتي البيت الأول هكذا :

إلى خيـل مسـومـة عليـهـا حمـاة الـروع في رهـج الظـلام

وبعـده :

بأيـديـهـم مهـنـدة وسـمـر كأن ظبـاتهـا شُعَـلُ الضـرام[١٧٦]

فلفظتا (جبار عنيد) لم تردا في شعر عنترة الصحيح، وليس في استخدامها ـ على

أية حال ـ شبهة التأثير الاسلامي كما يظن «مرجليوث»، ولا في استخدام «عنترة» لعبارة (حجر المقام) في قوله :

عجوز من بني حام بن نوح كأن جبينها حجر المقام[١٧٧]

فهو ليس (من معاني الاسلام تماما) كما يدعى «مرجليوث»[١٧٨]، بل كان مشهورا مقدسا في الجاهلية، وقد كادت تنشب حروب بين القبائل لنيل شرف رفعه إلى موضعه عند إعادة بناء الكعبة، وقد وهم «مرجليوث» في ظنه أن المقصود (مقام ابراهيم) أو الحجر الذي وقف عليه ابراهيم[١٧٩]. ولو فهم النص جيدا لأدرك أن المقصود هو الحجر الأسود لأن عنترة يقول إن أمه سوداء يشبه جبينها الحجر الأسود. فانظر إلى سوء فهم «مرجليوث» للنصوص الأدبية، وتورطه في إخراج نتائج تافهة مغلوطة .

وينطبق هذا على استخدام لفظ (الدنيا) بمعنى الحياة في أكثر من بيت جاهلي، فهو يريد أن يفترض «وجوب كونه مستمدا من القرآن» [١٨٠]...، وهذه دعوى لاتحتاج إلى دليل لإسقاطها ومن قبيل التدليس في فهم اللغة تعليق «مرجليوث» على بيت «عبيد بن الأبرص» :

قد يوصل النازح النائي وقد يُقْطَع ذو السُّهمة القريب [١٨١]

بأنه «على علم بالشريعة الاسلامية فيما يخص الميراث»[١٨٢] . مع أن السهمة لغةً القرابة، ولا علاقة لها قط بالميراث وأحكامه في الشريعة الاسلامية، ومعنى البيت الذي لا لبس فيه أن المرء قد يصل الغريب ويقطع صلته بالقريب .

ولم يبين «مرجليوث» بيت ذي الأصبع العدواني الذي يدعى أن الشاعر فيه يعرف التمييز بين السنة والفرض[١٨٣]، وهو بالتأكيد قوله :

ومنهم من يجيز الناس بالسنة والفرض[١٨٤]

ويناقض «مرجليوث» نفسه، لأنه سبق أن أعلن شكه في أبيات ذي الاصبع، وها هو ذا يعود فيستند إلى بيت منها ليجعل منه دليلا، وهو أمر بعيد عن المنطق، وهو ـ على أي حال ـ واهم في تفسير لفظي (السنة) و (الفرض) بالمعنى الاسلامي. فالأصل في (السنة): «الطريقة والسيرة وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم ونهى عنه»[١٨٥] أما (الفرض) في أصله اللغوي فهو الواجب. وبيت ذي الاصبع، كما شرحه «أبو الفرج الأصفهاني» : «إن اجازة الحج كانت لخزاعة فأخذتها منهم «عدوان» فصارت إلى رجل منهم يقال له أبو سيَّارة ... وكان أبو سيَّارة يجيز الناس في الحج بأن يتقدمهم على حمار، ثم يخطبهم .. وكانت هذه إجازته، ثم ينفر ويتبعه الناس. ذكر ذلك «أبو عمرو الشيباني»، و «الكلبي»، وغيرهما»[١٨٦] .

فواضح اذن أن إجازة أبي سيَّارة التي يشير إليها الشاعر تتضمن بعض العادات الجديدة التي استنها أبو سيَّارة، وبعض الأمور الواجبة . ولاعلاقة لذلك كله بالمدلول الإسلامي .

أمـا ذكـر الشعراء الجاهليين لقبائل العرب البائدة كإرم، وعاد، وثمود، فدليل عند «مـرجليـوث» على أخذهم من القرآن، وكأنه يفترض أن العرب الجاهليين أمة بلا تاريخ، وبلا أساطير، يتناقلها الخلف عن السلف من أجدادهم .

ومن بين أسانيد «مرجليوث» الواهية وجود صيغ تعبيرية، أوصور فنية في الشعر الجاهلي، وفي القرآن ما يماثلها. ففي بيت «مهلهل» في رثاء أخيه «كليب» يقول :

نعـى الـنـعــاة كليـبــا لي فقـلت لهم مالت بنـا الأرض أم مادت رواسيها

ويظـن «مــرجـليـوث» أن قولــه تعــالى : (وألـقـى في الأرض رواسي أن تمـيــد بكم)[187] ممــاثـل لقـول «كليب»، وفـرق كبير بين الصورتين، وإن استخدمتا (الرواسي) والفعل (ماد) . ففي الشعر تميد الرواسي في صورة استفهام للمبالغة في إظهار التفجع، وفي الآيــة الكـريمــة أن الـرواسي وجدت في الأرض لثباتها، حتى لاتميد الأرض بأهلها. فالرواسي في الآية لاتميد، ولكنها عنصر ثابت. وفرق كبير بين الخيال في الشعر، والحقيقة في الآيــة، مع أن « مرجـليـوث » يكــذب ويقــول إن هذا الشعــر « شرح صريــح للسورة » [188] . واللغة بكل موادها متاحة لكل قائل ، وفي كل عصر .

وشبيه بهذا ما ادعاه من أن قول «تأبط شرا» في رثاء «الشنفرى»:

ويــومــك يوم الــعـيـكـتــين وعطفــة عطفت وقـد مسَّ القلوب الحنــاجر[189]

يشتبــه مع قوله تعــالى : (إذ القلوب لدى الحنــاجـر) [190] ، فالصــورتــان مختلفتان ، وإن اتحدت مادتهما .

أما أبيات «لبيد بن ربيعة» التي يذكر فيها وقعة الفيل، والتي يقول فيها :

والفيـل يوم عرفـات كعكعـا
إذ أزمع العجم به ما أزمعا
نادى منــاد ربّــه فأسمعهــا
فذبَّ عن بــــلاده وورَعــا
وحــابس الحــاسر والمقنعـا
وأفلت الحبس بخزى موجعا
تمـجّ أخـراهم دمـاء دفعًـا

فلا أدري كيف استهان «مرجليوث» بعقول قرائه ليقول إنه يحكي فيها قصة الفيل، وهزيمة أصحاب الفيل، بفعل من الله، على النحو المذكور في القرآن[١٩١] والسورة تقول : (ألم تركيف فعل ربك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول) . أين المعاني التي تتضمنها أبيات «لبيد» مأخوذة من القرآن، وهل يكفي القول بأن رب البيت قد حماه، للاستدلال على الأخذ؟! وهل يعقل ألا يعرف عربي في الجاهلية ماحدث لأصحاب الفيل وقد كانوا يؤرخون بعامه .

أما «الحصين بن الحمام» الذي يشك «مرجليوث» في أن بعض معانيه إسلامية، ويقصد بذلك قوله :

فلم يبق من ذاك إلا التقى	ونفس تعالج آجالها
أمور من الله فوق السما	مقادير تنزل إنزالها
أعوذ بربي من المخزيا	ت يوم ترى النفس أعمالها[١٩٢]

فقد غاب عن «مرجليوث» أن هذه الأبيات من قصيدة قالها بعد إسلامه، ويؤكد صاحب (الإصابة) أنه أسلم وحسن إسلامه، وكانت له صحبة، وقيل إنه أنصاري، ولكن «ابن حجر العسقلاني» يرجح أنه حالف الأنصار[١٩٣].

ومما يدل على أن قصيدته المشار إليها قالها بعد الاسلام تضمنها بعض الآيات القرآنية كما في قوله :

وخف الموازين بالكافرين	وزلزلت الأرض زلزالها
ونادى مناد بأهل القبور	فهبوا لتبرز أثقالها
وسعرت النار فيها العذاب	وكان السلاسل أغلالها [١٩٤]

ولاحاجة بنا الى رد أشعار «زيد بن عمروبن نفيل» و«أمية بن أبي الصلت» لمعرفتنا بالكثير من الشعر الذي حمل على أمثال هذين المتحنفين. وحتى إذا صحت الأشعار التي أوردها «مرجليوث» لهما، فمن السهل رد مافيها من معان دينية إلى الكتب السماوية التي كانت معروفة للشاعرين وغيرهما من الحنفاء في الجزيرة العربية، وكان منهم من يقرؤها في لغتها الأصلية، فليس من سبيل إذن إلى إيحاء شبهة الصنعة الاسلامية في شعرهما .

وأما ورود كلمة (الزبانية) في قول «الخنساء» :

وقواد خيل نحو أخرى كأنها	سعال وعقبان عليها زبانية

فلا تحمل أي معنى اسلامي، فالزبنية الشديد، والزبانية الذين يزبنون الناس أي يدفعونهم، قال «حسان بن ثابت» :

زبانية حول أبياتهم وخور لدى الحرب في المعمعة[١٩٥]

بل إن المعنى الإسلامي الذي يصف ملائكة النار بالزبانية، أتى من المعنى اللغوي الأصلي وهو الدفع، فالزبانية يدفعون أهل النار إليها[١٩٦]

وادعاء «مرجليوث» أن «حاتما الطائي» الذي ينسبه إلى المسيحية، كان مطلعا على النداء الاسلامي (الله أكبر) في قوله :

فلما رآني كبر الله وحده وبشر قلبا كان جما بلابله

فوهم لأن الفعل (كبَّر) يعني في الأصل اللغوي (عظم) وهو المعنى المقصود في بيت «حاتم»، وليس المعنى الاسلامي الذي تتضمنه عبارة (الله أكبر) .

ويذكر «مرجليوث» في نهاية بحثه شاهدا آخر على تضمن الشعر الجاهلي معنى قرآنيا، فيشير إلى بيت «طرفة بن العبد» الذي يقول فيه :

لها فخذان أكمل النحض فيهما كأنهما بابا منيف ممرد[١٩٧]

وموطن الشبهة التي يثيرها «مرجليوث» هي كلمة (ممرد) فهو يتوهم بعقله القاصر «أنها منقولة من قوله تعالى (صرح ممرد من قوارير)[١٩٨]»[١٩٩] .

وتتوالى نتائج «مرجليوث» بعيدا عن الحقيقة والتاريخ، يرتبها على مقدماته الخاطئة التي أشرت إليها، فالرسول صلى الله عليه وسلم، كان له (مبشرون) ثاروا على الوثنية، والمسيحية كانت مسيطرة على أجزاء من الجزيرة العربية»[٢٠٠] ثم يناقض «مرجليوث» نفسه فيدعي أن الشعراء النصرانيين الجاهليين ماداموا قد كتبوا أشعارهم كأنهم مسلمون موحدون، وكانوا صدى للقرآن لا للكتاب المقدس، فشعرهم زائف[٢٠١] . ولو صحت هذه النتيجة التي توصل إليها «مرجليوث»، لما جُوبه الاسلام ورسوله بهذه المعارضة العنيفة من جانب المشركين وأهل الكتاب، ولوجدنا هؤلاء (المبشرين) الذين أشار الى وجودهم يتسابقون إلى الاسلام .

وأما هذه المشابهات الظاهرية التي أراد «مرجليوث» من وراء جمعها إثبات أنها «بعينها الآراء التي يدعو اليها القرآن»[٢٠٢] فقد أثبتنا وهمه وخطأه فيها .

* * *

ويلقي «مـرجليـوث» بسهمـه الأخـير الذي يستهدف التشكيك في الشعر الجاهلي، والتشكيك في الاسلام في الوقت نفسه فيقول إن كل القصائد الجاهلية التي وصلت إلينـا جاءت بلغـة القـرآن، وكان من الواجب أن تكون بلهجة القبائل التي ينتمي إليها أصحابها ويقدم افتراضا غريبا ـ كدأبه ـ وهو أن الاسلام قد ألزم القبائل العربية استخدام لغة القرآن. ويقارن ذلك بما حدث في الاحتلال الروماني لإيطاليا، وبلاد الغال (فرنسا)، وأسبانيا. ثم يقرر أنه «من الصعب أن نتصور وجود لغة مشتركة قبل مجيء الاسلام»[٢٠٣] وهو يعني بذلك الاشتراك بين القبائل الشمالية في هذه اللغة، أما القبائل الجنوبية فيستبعد تماما كتابتها باللغة العربية الشمالية الموحدة ـ لغة القرآن ـ ويعتقد أن أشعارها إنما «صنعت لأجل الحوادث التي لها صلة بالأساطير»[٢٠٤] .

ثم ينهي حديثه في هذا الجزء بربطه بسابقه «فوجود الأفكار الاسلامية في أشعار وثنيـة تبـرهن بوضوح على التزييف والوضع، واستخدام اللهجة التي جعلها القرآن لغة فصحى تقدم أسسا للشك الخطير»[٢٠٥] .

والحقيقـة أن «مـرجليـوث» يقـدم الـدليل تلو الدليل على عدم فهمه لطبيعة اللغة العـربيـة وآدابهـا وروح الإسـلام، الأمـر الـذي يجعله يتجـاوز حدود المنطق والعقـل والتـاريـخ، فكيف يلزم الاسلام القبائل العربية استخدام لغته؟ بل كيف يمكن أن يكون للقـرآن لغـة ليست هي العـربيـة السـائـدة بين القبـائل العربية؟ وكيف يجعل انتشار الاسلام في داخل الجزيرة العربية احتلالا شبيها بالاحتلال الروماني للبلاد الأوروبية، وكأن المسلمـين جنس من غير العـرب، وكأنهم استخـدمـوا في القضـاء على الـوثنيـة ما استخدمه الرومان من أساليب القهر والوحشية .

ووجـود لغـة عربية مشتركة في الجاهلية بين القبائل شماليها وجنوبيها ليس لغزا محيرا يقف أمامه «مرجليوث» ليستثير الشكوك، وينسج الأوهام. فنحن نعلم من المصادر التـاريخيـة أن القبـائـل الشمـاليـة أخذت تغير على الجنوب منذ منتصف القرن الرابع الميلادي، بعد أن ضعف شأن الدولة الحميرية. واستقرت هذه القبائل ونشرت لغتها في جنـوب الجـزيـرة، كذلـك هاجـر عدد كبـير من عرب الجنـوب إلى الشمال، واتخذوا لغة الشمـاليـين لسانا لهم. ونعرف من النقوش التي عثر عليها في الجزيرة العربية أن الخط العـربي قد نشأ وتطـور شمال الحجاز، وكانت نشأته من الخط النبطي، وأن اللغة التي كتبت بها هذه النقوش هي اللغة العربية في أطوار مختلفة .

وفي نقش النمـارة الـذي يوافق تاريخه عام ٣٢٨م مايثبت أن اللغة العربية التي نزل بها القرآن، كانت قد أخذت تبسط سلطانها على شمال بلاد العرب منذ أوائل القرن الرابع الميلادي[٢٠٦] .

ومن الطبيعي أن تكون هناك «فوارق بين القبائل في اللهجات، وقد أثبت علماء اللغة وصف هذه الفوارق، كعنعنة تميم، وقلقلة بهراء، وكسكسة ربيعة، وكشكشة هوازن، ، وتضجع قيس، وعجرفية ضبة[٢٠٧]. غير أن تلاقي هذه القبائل في مكة وقت الحج واختلاطها بقريش ساعد - إلى حد كبير - على إيجاد لغة مشتركة، ربما كانت لغة قريش نفسها، التي يقول عنها «ثعلب» انها ارتفعت في الفصاحة عن لهجات هذه القبائل التي ذكرناها[٢٠٨] ويؤكد ذلك مارواه «حماد» في الأغاني أن العرب كانت تعرض أشعارها على قريش، فما قبلوه منها كان مقبولا، وما ردوه منها كان مردودا . وينقل «البغدادي» في (خزانة الأدب)، «أن العرب كانت في الجاهلية يقول الرجل منهم الشعر، وهو في أقصى الأرض، فلا يعبأ به، ولاينشده أحد، حتى يأتي مكة في موسم الحج، فيعرضه على أندية قريش، فان استحسنوه روي»، ولايعني ذلك أن لهجات القبائل قد امحت، كما أن وجود هذه اللجات لايعني تعدد صور اللغة العربية، فالفوارق اللهجية ضئيلة للغاية، لاتتيح «لمرجليوث» فرصة الطعن في صحة الشعر الجاهلي، وهو لايستطيع الادعاء بأن الشعر الجاهلي الموجود بين أيدينا يخلو تماما من لهجات القبائل المختلفة، كما لايستطيع الادعاء بأن القرآن الكريم اقتصر على اللهجة القرشية، وقد جاء في (البيان والتبيين) قول «الجاحظ»: حدثني «أبو سعيد بن روح» قال : قال أهل مكة «لمحمد بن مناذر» الشاعر (وهو من تميم) : ليست لكم أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة، فقال ابن مناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن، وأكثرها له موافقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم. أنتم تسمون القِدر بُرمة، وتجمعون البُرمة على برام. ونحن نقول : قدر ونجمعها قدور، وقال الله عز وجل (وجفان كالجواب وقدور راسيات)، وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت (عليّة) وتجمعون هذا الاسم على علالي، ونحن نسميه غرفة، ونجمعه على غرفات وغرف، وقال الله تبارك وتعالى: (غرف من فوقها غرف مبنية) وقال : (وهم في الغرفات آمنون) وأنتم تسمون الطلع (الكافور) و(الاغريض) ونحن نسميه (الطلع)، وقال الله تبارك وتعالى: (ونخل طلعها هضيم) . فعد عشر كلمات لم أحفظ منها إلا هذا[٢٠٩] فهذا مثل من أمثلة الخلاف بين اللهجات العربية، وهو لاينفي وجود لغة عربية واحدة مشتركة ذات خط موحد، ولكن «مرجليوث» يتوهم أن كل قبيلة كانت لها لغتها التي تخالف لغات القبائل الأخرى، وكأن الجزيرة العربية كانت تضم أمما شتى، لاقبائل تنتمي إلى أمة واحدة .

وهذا واحد من المستشرقين - هوهـ. الفرت - يقول وكأنه يرد على «مرجليوث»: «إن الطابع اللغوي واحد بالنسبة للقبائل في استعمال الألفاظ، أو في التركيب النحوي»[٢١٠] وأما ماذكره «مرجليوث» من أن الرواة «نسبوا إلى ملوك الجنوب أشعارا مكتوبة بلغة نحن نعلم - بشهادة النقوش - أنها لم تكن لغتهم»[٢١١] فايهام بصواب هو عين الخطأ، فالرواة المشهود لهم بالعلم لايوثقون من الشعر الجاهلي مايبعد في التاريخ

عن مائة وخمسين عاما قبل الإسلام، وماعدا ذلك فهو من الأساطير الشائعة، والأخبار الملفقة. والنقوش التي يشير إليها «مرجليوث»، والتي كتبت بلهجات بعيدة عن لغة القرآن، إنما كتبت قبل ذلك التاريخ بعدة قرون[٢١٢] ولم يقل أحد بوجود لغة عربية موحدة، إلا في حدود قرنين من الزمان قبل الاسلام، ولهذا نرفض النتيجة التي توصل إليها «مرجليوث» في قوله: « لايوجد لدينا سبب يدعونا إلى افتراض أنها كانت اللغة الأدبية في أي مكان آخر حتى جاء القرآن»[٢١٣] ، فليس من المعقول أن ينزل القرآن بلغة على قوم يجهلونها، وليست لغتهم، أو هي لغة قبيلة واحدة منهم .

وقد نقد المستشرق «بروينلسن» رأى «مرجليوث» الذي يزعم فيه أن الشعر الجاهلي مكتوب بلغة القرآن، مما يدعو إلى الشك فيه فقال : «ألفاظ الشعر الجاهلي أوسع من ألفاظ القرآن والنثر القديم، وكثير من الألفاظ المشتركة بين كليهما يختلف في فروق المعاني. و«سيبويه»، وكتب الشواهد، تقدم لنا نماذج على شواذ الأبنية والتراكيب في كثير من الأبيات الشعرية»[٢١٤] .

أما ذكر «عمرو بن كلثوم» ـ في مطلع معلقته ـ لخمر الأندرين، وهي قرية بجوار حلب ـ فلا يدعونا إلى الشك ـ كما فعل «مرجليوث» ـ في كتابته هذه القصيدة قبل الاسلام، بدعوى أن الفرصة لم تتح له ليرحل إلا بعد أن ضمت الامبراطورية الاسلامية سورية والجزيرة[٢١٥] وذكر الشاعر الجاهلي أي مكان بعيد تجلب منه المتاجر، لايعني قط زيارته له، وإلا كان علينا أن نصدق أن الشعراء الجاهليين قد زاروا جميعهم الهند لذكرهم للسيوف الهندية. وفي غير هذا الشاهد، بل ربما فيه أيضا، لماذا لايصدق «مرجليوث» التنقل الواسع لعرب الجاهلية خارج جزيرتهم، إلى الشام وغيرها، وهذا أمر ثابت لايحتاج منا إلى دليل .

ويستند «مرجليوث» بعد ذلك كله إلى نهج القصيدة الجاهلية، فيقول إنه نهج مزيف، صُنِع ليضاهي مانقده القرآن. فالنسيب المطرد في مطالع القصائد وضع لتفسير قوله تعالى : (ألم تر أنهم في كل واد يهيمون)، وإذا وصفوا رحلتهم ومطاياهم فذلك لتفسير قوله تعالى: (والشعراء يتبعهم الغاوون). وإذا شرعوا في ذكر مآثرهم، فذلك لتفسير قوله تعالى: (وأنهم يقولون مالا يفعلون)[٢١٦] ولست في حاجة للرد على هذه الأفكار السخيفة، وما أصدق مارد به «شكيب أرسلان» على هذا النمط من التفكير بتساؤله: «من كانت تلك العصابة التي تولت كل هذا التزوير العبقري؟ فليخبرنا «مرجليوث» أو «طه حسين» من ذا الذي قام بهذا العمل كله بعد الاسلام؟ ومن الذي نظم هذه الألوف من القصائد، وألقى عليها هذه المسحة مسحة الجاهلية!»[٢١٧] وإذا كان نهج القصيدة الجاهلية قد وضع لتفسير آيات سورة الشعراء فيما ارتآه «مرجليوث» خطلا منه، فما الشأن في المضامين الأخرى للشعر الجاهلي، كوصف الحيوان، وتسجيل التجارب الانسانية

الـذاتيـة، إن «مـرجليـوث» يقـول دون استحياء إن «القصائد تظهر علما غزيرا ومعرفة بأعضـاء الفـرس والجمل، وربما بعادات حيوانات أخرى غيرهما، لكن هذه الأمور ـ كما نعـرف ـ درسهـا اللغويون، كما درسها الشعراء»[٢١٨] وإني لأتساءل في عجب: ومن أين استقى اللغويون والشعراء الذين أتوا بعد الجاهلية معرفتهم بطبائع الحيوان، وأسماء أعضائه إلا من الشعر الجاهلي؟

وأما التجارب الذاتية فيحصرها «مرجليوث» في أمور غريبة : «طلاق زوجة، إغارة على إبل، ذبح عدو»[٢١٩] الأمر الذي يدل على نظرته المزرية إلى العرب. ثم يدعي «أن يكون الكل مخترعا يصير احتمالا قويا»[٢٢٠] .

وهـو بهـذه النظـرة الضيقـة إلى الشعر الجاهلي قد أظهر جهلا واضحا به، وبأنه يتضمن تجـارب انسـانيـة مختلفـة ومتعددة، وأنه يصور الحياة الجاهلية بكل مافيها، فالذي بين أيدينا من الشعر الجاهلي خليق بعصره[٢٢١] .

وتصل شكوك «مرجليوث» إلى العصر الأموي ـ دون أن يشعر بخروجه عن حدود المـوضـوع الـذي يكتب فيـه، فيشك في السن العالية التي بلغها «النابغة الجعدي» مع وجـود أفـراد يبلغونها في كل عصر حتى عصرنا الراهن. وهو يجعل ذلك من عناصر شكه التي توسـع في طرحهـا عنصـرا بعـد آخـر، وكلها ساقط متهاو، لايستطيع النهوض على قدميـه، لافتقـاره إلى الدليل العلمي، والمنطق، وبعده عن أصول المنهج العلمي، ولجنوح صاحبه إلى الهوى والتعصب، وجريه وراء وهم زيَّنه له علمه القاصر .

وهـو حين ينتهي من بذر هذه الشكـوك حول الشعـر الجـاهـلي، لأسبـاب داخلية وخارجية، طبقا لوصفة، يطرح أسئلة تبعث على الدهشة والعجب حول بداية الشعر العـربي، وهـل كان قبـل الاسـلام، أو بعده، ويجيب عن ذلك بشكه في وجود أي بيت من الشعـر قبـل الاسـلام[٢٢٢]. وهـو لايـزال يعتقـد أن الشعـر العربي مرحلة متطورة عن الاسلوب القرآني. ولما كان القرآن يخلو من الإشارة إلى الموسيقى ، وفي الوقت ذاته تقول المصادر إن العرب عرفوا الموسيقى بدءاً من العصر الأموي «فهل نستطيع أن نتصور أن الوزن الشعري قد وُجِد عند العرب من قبل بهذا الانتظام والغزارة اللذين يكشف عنهما شعرهم!»[٢٢٣] .

وكـل هذه الأقـوال التي يترتب كل منها على الآخر ، يفضي بنا إلى التأكد من بُعد «مـرجليـوث» عن دراسـة البيئـات الاجتمـاعية ، وعلم الإنسان ، لعجزه عن إدراك أن الانسـان البدائي يتوصل الى نوع من الموسيقى المصاحبة للعمل . وماأبعد «مرجليوث» عن فهم العصر الجاهلي ومجتمعاته المتحضرة التي عرفت الغناء والموسيقى في وقت مبكـر[٢٢٤] ويقـول المستشرق «برونيلسن» في رده على «مرجليوث» : «ليس من المستبعد ازدهار ملكة فنية لدى أقوام ذوي حياة بدائية»[٢٢٥] .

وكم كان «تيودور نيلدكه» حكيما حين تعرض لتحديد أولوية الشعر العربي فقال: «إن ذلك يحتاج إلى معرفة بدقائق اللغة العربية والاستعمال الشعري، لايستطيع اكتسابها أي أجنبي، وما أبعدنا عن إدراك أدق الفروق في الاستعمال اللغوي العربي القديم»[٢٢٦] أما حديث «مرجليوث» عن نشأة الشعر العربي في رحلته التطورية من القرآن بما يحتويه من «مبادىء أولية للنثر المسجوع والوزن»[٢٢٧]، فهو يدل على جهل فاضح، وخروج عن الاطار التاريخي لبحثه، إذ يسقط بذلك الرأي الغريب الشاذ كل شعر صدر الاسلام، وجزءا كبيرا من شعر العصر الأموي، لأنه يجعل مدائح رؤبة للخليفة العباسي الثاني في بحر الرجز - وهو وسط بين الشعر والنثر كما يدعى - بداية تجعل من الصعب على الباحث أن يظن أن قصائد طويلة قد نظمت في أوزان أكثر صعوبة من الرجز في عصر سابق[٢٢٨] .

وما أشد تخليط «مرجليوث» في هذا الجزء من بحثه واضطراب فكره ، فالرجز الذي نعده - في بعض افتراضاتنا العلمية - فاتحة البحور الشعرية ، قديم جداً كما تثبت المصادر الأدبية الصحيحة، أقدم منه سجع الكهان الذي بقيت نماذج قليلة منه تدل على طبيعته، وهذه أمور سابقة على الاسلام بقرون، فكيف نمحوها محوا، ونقفز قفزة هائلة لنصل إلى العصر الأموي، ونجعل بداية الموسيقى فيه، وبداية الشعر أيضا، ونلغي كل من عرفنا من الشعراء قبل رؤبة بقرون[٢٢٩] ؟!

ونسي «مرجليوث» أن يدلنا على اسم العبقري الفذ الذي اخترع لنا أسماء المئات من الشعراء (وربما الآلاف) منذ العصر الجاهلي حتى عصر بني أمية، ولفَّق لنا أخبارهم وأشعارهم، بل علينا أن نمزق كل مصادرنا الأدبية والتاريخية، بل ربما كان علينا أن نلغي عقولنا أيضا، استجابة لشكوك «مرجليوث» التي نسجها سوء منهجه العلمي، وتعصبه المقيت .

وفي رد «برونيلسن» على «مرجليوث» في هذا الجزء يقول : «لن يكون مفهوما لماذا فضل علماء اللغة الذين ازدهروا في العصر الأموي نفسه اعتبار اللغة أداة معينة على تفسير القرآن، ولماذا جعلوا شواهدهم من الشعر الجاهلي، وفضلوها على الشعر الأموي»[٢٣٠] .

ونضيف إلى ذلك تساؤلنا: وكيف استعان أول مفسر في الاسلام وهو «ابن عباس» رضي الله عنه، بالشعر الجاهلي لتفسير بعمق ماغمض من لغة القرآن الكريم؟ ولكن هذه التساؤلات لن تجد عند «مرجليوث» جوابا، لا لأن أمره انقضى، ولكن لأنه يعجز عن تلفيق جواب يبعد عن التاريخ والمنطق .

الهوامش

(١) من الصفحة ٤١٧ الى الصفحة ٤٤٩ من المجلة .
(٢) انظـر : المستشـرقـون لنجيب العقيقي ط . دار المعـارف بمصـر ٢ : ٥١٨ ـ ٥٢٠ ، وبحث المستشـرق كرنكوف في مجلة الثقافة الاسلامية ١٩٤٠ م .
(٣) طبع دار الكتب المصرية .
(٤) في الأدب الجاهلي ط . الحلبي بمصر ١٩٢٧ م: ٧٢،٧١ .
(٥) ط . دار المعـارف بمصـر ١٩٥٦ وقد خصص لآراء السمتشرقين الفصل الثالث من الباب الرابع وموضوعه (النحل والوضع في الشعر الجاهلي) ، وعرض آراء مرجليوث من ص ٣٥٢ إلى ص ٣٦٧ .
(٦) نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م تحت عنوان (اصول الشعر العربي) .
(٧) انظر ص ٥٤ من المرجع السابق .
(٨) نشرته دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٩ م وقد جعل المترجم عنوان المقال (نشأة الشعر العربي) .
(٩) دراسات المستشرقين : ١١٧
(١٠) المرجع نفسه : ١٠٥
(١١) دراسات المستشرقين : ١٠
(١٢) انظر مقال (المستشرقون والثقافة العربية) ـ صحيفة الأهرام عدد ٣٠/٤/١٩٨٢ م .
(١٣) مقـدمـة كتـاب (النقـد التحليلي لكتـاب في الأدب الجاهلي) محمد أحمد الغمراوي ـ المطبعة السلفية . القاهرة : ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٩ م .
(١٤) دراسات المستشرقين : ١٢ .
(١٥) دراسات المتسشرقين : ١٣ .
(١٦) انظر مقال (المستشرقون والثقافة العربية) ـ صحيفة الأهرام بتاريخ ٣٠/٤/١٩٨٢ م
(17) The Origins of Arabic Poetry : 417
(١٨) الطور : ٣٠،٢٩
(19) The Origins of Arabic Poetry : 417
(٢٠) الشعراء : ٢٢٢،٢٢١
(21) The Origins of Arabic Poetry: 418
(٢٢) انظـر : (تيسيـر العلي القـديـر لاختصـار تفسير ابن كثير) لمحمد نسيب الرفاعي ـ بيروت ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م ـ ٢٢٧:٣
(٢٣) يس : ٦٩ .
(24) The Origins of Arabic Poetry : 417
(٢٥) انظر مثلا : الأنعام : ٥٩ ، المائدة : ١٥
(٢٦) انظر مادة (بين) في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .
(٢٧) الشعراء . ١٩٢ ـ ١٩٥ .
(٢٨) الشعراء : ١٩٨ ـ ١٩٩ .
(٢٩) الشعراء : ٢٢٤ ـ ٢٢٧ .
(30) The Origins of Arabic Poetry : 417
(٣١) انظر (تيسير العلي القدير) ٢٢٨:٣
(32) The Origins of Arabic Poetry : 418
(٣٣) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها
(٣٤) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(35) The Origins of Arabic Poetry: 419

(٣٦) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها

(٣٧) من القرن الأول قبل الميلاد ، له كتاب (فن الشعر Ars Poetica)

(38) The Origins of Arabic Poetry : 420

(٣٩) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(٤٠) االمرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(41) The Origins of Arabic Poetry : 420

(٤٢) معجم الأدباء ٢:٣٦٦ ط ـ مرجليوث ـ القاهرة ، ١٩٢٥ م

(٤٣) The Origins Of Arabic Poetry : 421

وهـو يشيـر الى نسبـة القصـاص الملفّقين شعرا لآدم عندما فقد ابنه . انظر (مروج الذهب) للمسعودي ١ : ٣٦ . ط . عبد الحميد ١٩٥٨ م

(٤٤) طبقات فحول الشعراء بتحقيق محمود محمد شاكر ـ مطبعة المدني ـ القاهرة ـ ١٩٧٤ م ١:٢٦

(٤٥) ١:٢٤٨ ط . الحلبي بمصر بتحقيق أبي الفضل وجاد المولى والبجاوي .

(46) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٤٧) طبقات فحول الشعراء : ٢٤ ، ٢٥ .

(48) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٤٩) طبقات فحول الشعراء ١ :٢٥

(50) The Origins of Arabic Poetry : 423

(٥١) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(٥٢) في ديوان النابغة الذبياني بتحقيق محمد ابي الفضل إبراهيم ـ نشر دار المعارف بمصر ١٩٧٧ م : ١٢٦ تغيير في الرواية التي أثبتناها من (التوضيح والبيان عن شعر نابغة ذبيان)، ط. مطبعة السعادة: بمصر

(٥٣) ديوان لبيد بن ربيعة ط . بريل ١٨٩١ م : ٨٩

(54) The Origins of Arabic Poetry : 424

(٥٥) أي التشبيب الفاحش، من خرمت الخرز أي شققته .

(٥٦) ادعاء الشيء كذباً .

(٥٧) انظر : (الكشاف) لمحمود بن عمر الزمخشري في تفسير سورة الشعراء .

(٥٨) انظـر تفصيـل ذلك في بحثنا (الاسلام والشعر) في كتاب (دراسات في الشعر العربي) ١:٥٦ ـ ٥٨ نشر دار المعرفة الجامعية ١٩٨١ م

(59) The Origins of Arabic Poetry : 424

(٦٠) مقدمة النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي

(61) The Origins of Arabic Poetry : 425

(٦٢) انظر هذه الشواهد التي جمعها الدكتور ناصر الدين أسد في كتابه (مصادر الشعر الجاهلي) .

(٦٣) انظر مصادر الشعر الجاهلي : ٣٢ .

(٦٤) القلم : ٣٧

(65) The Origins of Arabic Poetry : 425

(٦٦) دراسات المستشرقين : ١٢٤ .

(67) The Origins of Arabic Poetry : 426

(68) The Origins of Arabic Poetry : 426

(٦٩) الأغاني ٣ : ١٢١ ط . دار الكتب المصرية

(٧٠) اصول الشعر العربي : ٩٩
(٧١) أراد لأجعلن قبره ، موضع بركة كقبور الصالحين فيكون ذلك عاراً عليكم .
(٧٢) الأغاني ٣ : ١٢٠ ، ١٢١ .
(٧٣) أو قدم لأن الكلمة المكتوبة هي Qudam
(74) The Origins of Arabic Poetry : 426
(75) Griffini : H. Poemetta di Qadem ben Quadim, Rome 1918 .
(76) The Origins of Arabic Poetry : 426
(٧٧) تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمن . ترجمة عبد الحليم النجار ونشر دار المعارف بمصر ١ :١٣٧ .
(٧٨) دراسات المستشرقين : ١٣٤ .
(٧٩) انظر : إعجاز القرآن للباقلاني ط . دار المعارف بمصر . ١٩٥٤ م : ٧٦ ، العقد الفريد لابن عبد ربه ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٩٥٣ م ٦:١٢٨ ، فقه اللغة لابن فارس ط . بيروت ١٩٦٣ م : ١٣٠الاتفاق في علوم القرآن للسيوطي ط . الحلبي . القاهرة ١٩٥١ م ٢:١٢٤ ، ميزان الذهب في صناعة شعر العرب للشهاب الخفاجي ط . بيروت : ١٠٥ .
(80) The Origins of Arabic Poetry : 425
(٨١) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .
(٨٢) المرجع نفسه : ٤٢٦ .
(٨٣) دراسات المستشرقين : ٢٤٤ .
(84) The Origins of Arabic Poetry : 428
(٨٥) انظر : الأغاني ٦ : ٩٤ ، والفهرست لابن النديم : ١٣٤
(٨٦) انظر : مصادر الشعر الجاهلي : ٤٥٠ .
(87) The Origins of Arabic Poetry : 428
(٨٨) مصادر الشعر الجاهلي : ٤٥٣ ـ ٤٦٢ .
(٨٩) دراسات المستشرقين : ١٣٧ .
(٩٠) معجم الأدباء ٢ : ٣٢٦ .
(91) The Origins of Arabic Poetry : 429
(٩٢) انظر مصادر الشعر الجاهلي : ٤٦٣ .
(٩٣) مراتب النحويين : ٨٥ نشر دار نهضة مصر بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ١٩٥٥ م
(٩٤) المصدر السابق : ١٣٨
(٩٥) الخصائص : ٣ : ٣١١ بتحقيق محمد علي النجار ط . دار الهدى للطباعة والنشر ـ بيروت .
(96) The Origins of Arabic Paetry : 429
(٩٧) الأغاني ١٤ : ١٥٠ .
(٩٨) الأغاني ١٤ : ١٤٥ .
(٩٩) الأغاني ١٤ : ١٤٨ .
(100) The Origins of Arabic Paetry : 430
(١٠١) معجم الأدباء ٥ ٠ ١١٥ .
(102) The Origins of Arabic Paetry : 430
(١٠٣) معجم الأدباء ٢ . ٨ .
(١٠٤) دراسات المستشرقين : ١٣٧ .
(105) The Origins of Arabic Paetry : 431

(١٠٦) الأغاني ٢ : ٢ .
(١٠٧) دراسات المستشرقين : ٢٢ .
(١٠٨) الأنعام : ٤٥ .
(١٠٩) النجم : ٥٠، ٥١
(١١٠) الحاقة : ٨
(١١١) الفرقان : ٣٨
(١١٢) ابراهيم :٩
(١١٣) طبقات فحول الشعراء ١ : ٧ _ ٩
(١١٤) الأغاني ١ : ٣٢٥

(115) The Origins of Arabic Poetry : 432

(١١٦) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .
(١١٧) انظر (المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء) للحسن بن بشر الامدي ـ تصحيح كرنكو ـ نشر القدس ١٣٥٤هـ : ٨٣.

(118) The Origins of Arabic Poetry : 432

(١١٩) الأغاني ٣ : ٨٩،٩٠
(١٢٠) نفسه ٣ : ٩٢
(١٢١) نفسه ٣ : ٩٦
(١٢٢) الأصمعيات : ٦٨ .

(123) The Origins of Arabic Poetry : 433
(124) The Origins of Arabic Poetry : 434

(١٢٥) المرجع نفسه : الصفحة ذاتها .

(126) The Origins of Arabic Poetry : 434

(١٢٧) نفسه : الصفحة ذاتها .
(١٢٨) نفسه : الصفحة ذاتها .
(١٢٩) انظر : الفهرست : ١٣٢ .
(١٣٠) انظر: معجم الشعراء للمرزباني ط. الحلبي ١٩٦٠م: ٥٠٧، الفهرست لابن النديم: ١٩٦، معجم الأدباء ١٨ : ١٧١، إنبا الرواة ٣: ١٨٢، عيون التواريخ ٩: ٣٨٥، الوافي بالفويات للصفدي ٤: ٢٣٦ .

(131) The Origins of Arabic Poetry : 435

(١٣٢) نفسه : الصفحة ذاتها .
(١٣٣) الأغاني ١٣ : ٢٦٥ .

(134) The Origins of Arabic Poetry : 435

(١٣٥) ديوان عبيد بن الأبرص بتحقيق الدكتور حسين نصار . ط . الحلبي ١٩٥٧ م : ٣٨ .
(١٣٦) المصدر السابق : ٢٥
(١٣٧) نفسه : ٩٧

(138) The Origins of Arabic Poetry : 435

(١٣٩) ديوان عبيد بن الأبرص ٧٨ . والمُعاص : التواء في عصب الرجل .
(١٤٠) نفسه : ١٥ .
(١٤١) نفسه : ١٣١ .

(142) The Origins of Arabic Poetry : 435

(١٤٣) المفضليات ط . دار المعارف بمصر ـ الطبعة الخامسة بتحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون : ١٦٢ .
(١٤٤) البقرة : ٢٤٥ .
(١٤٥) الأغاني ١٤ : ١٥١ .
(146) The Origins of Arabic Poetry : 435
(١٤٧) الأغاني ١٤ : ١٥١
(١٤٨) انظر شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر الأنباري ط . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ : ٤٩٠
(149) The Origins of Arabic Poetry : 435
(١٥٠) نفسه : ٤٣٦
(١٥١) نفسه الصفحة ذاتها .
(١٥٢) الأغاني ١٤ : ١٥٩ .
(١٥٣) المفضليات : ١٩٧ .
(١٥٤) الفرقان : ٦٠
(١٥٥) البقرة : ١٤٦
(١٥٦) هذا البيت منسوب للشنفرى ، انظر الأغاني ٢١ : ١٧٩ ، ١٨٠ ، ديوان الشنفرى (مجموعة الطرائف الأدبية) ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر : ١٩٣٧ م
(١٥٧) تفسير الطبري ١ : ١٣١ . ط . دار المعارف بمصر بتحقيق محمود محمد شاكر
(١٥٨) لاستاذنا محمود شاكر تعليق طريف يقول فيه : «لايزال أهل الغباء في عصرنا يكتبونه ويتبجحون بذكره في محاضراتهم وكتبهم نقلا عن الذين يتتبعون ماسقط من الأقوال ، وهم الأعاجم الذين يؤلفون فيما لايحسنون باسم الاستشراق ورد الطبري مفحم لمن كان له من الجهل والخطأ ردة تنهاه عن المكابرة» الطبري ١:١٣١ هامش .
(159) The Origins of Arabic Poetry : 456
(١٦٠) ذكر أنها (٥١) وهذا خطأ منه ، بل هي (٤٩) .
(١٦١) انظر تفسير الطبري ١٥ : ٢٢٧ ، ومختصر ابن كثير ٢ : ٣١١
(١٦٢) يوسف : ٣
(١٦٣) تهذيب سيرة ابن هشام ١ : ٨٧
(164) The Origins of Arabic Poetry : 436
(١٦٥) ديوان النابغة الذبياني بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ونشر دار المعارف بمصر ١٩٧٧ م ٠ ٢٢٢
(١٦٦) الشعراء : ١٠٦ ، ١٠٧ .
(١٦٧) دراسات المستشرقين : ٢٧ .
(١٦٨) نفسه : ١٨
(169) The Origins of Arabic Poetry : 437
(١٧٠) انظر لسان العرب: مادة قبل .
(١٧١) الأغاني ١٥ : ٤١
(172) The Origins of Arabic Poetry : 437
(١٧٣) انظر القاموس المحيط : مادة أطم .
(١٧٤) انظر لسان العرب : مادة سجد .
(١٧٥) نشره محمد سعيد مولوي في المكتب الاسلامي ببيروت ١٩٦٤ م
(١٨٦) ديوان عنترة بن شداد: ٢٤٣ .
(١٧٧) نفسه : ٢٤٥ .

(178) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٧٩) نفسه : الصفحة ذاتها .

(180) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٨١) ديوان عبيد : ١٥

(182) The Origins of Arabic Poetry : 438

(١٨٣) نفسه : الصفحة ذاتها .

(١٨٤) الأغاني ٣ : ٩٢

(١٨٥) انظر لسان العرب . مادة سنن

(١٨٦) الأغاني ٣ . ٩٣

(١٨٧) النحل : ١٥

(188) The Origins of Arabic Poetry : 437

(١٨٩) الأغاني ٢١ : ١٨٣

(١٩٠) غافر : ١٨

(191) The Origins of Arabic Poetry : 438

(١٩٢) الأغاني ١٤ : ١٥

(١٩٣) الإصابة ٢ : ٨١

(١٩٤) انظر الأغاني ١٤ : ١٥ وكتابي دراسات في الشعر العربي ط . دار المعرفة الجامعية ١٩٨١ م ٢ : ٤٤

(١٩٥) ديوان حسان بن ثابت بتحقيق سيد حنفي حسنين ونشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م: ٢٩٠

(١٩٦) انظر لسان العرب : مادة زبن .

(١٩٧) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات

(١٩٨) النمل: ٤٤

(199) The Origins of Arabic Poetry : 449

(٢٠٠) نفسه : ٤٣٩

(٢٠١) نفسه : ٤٤٠

(202) The Origins of Arabic Poetry : 440

(٢٠٣) نفسه : الصفحة ذاتها .

(٢٠٤) نفسه : ٤٤١ .

(٢٠٥) نفسه : ٤٤٢

(٢٠٦) انظر في ذلك: تاريخ العرب قبل الاسلام لجواد علي، والتاريخ العربي القديم لطائفة من المستشرقين، ترجمة فؤاد حسنين علي، وتاريخ الأدب العربي لبلاشير ترجمة ابراهيم الكيلاني ط. دمشق، وأصل الخط العربي وتاريخ تطوره: إلى ماقبل الاسلام لخليل نامي (بحث في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ـ المجلد الثالث ـ العدد الأول)

(٢٠٧) انظر : المزهر للسيوطي ١ :٢٢١ ـ ٢٢٣ .

(٢٠٨) نفسه ١ : ٣٢

(٢٠٩) البيان والتبيين ١ : ١٨،١٩

(٢١٠) دراسات المستشرقين : ٤٦

(211) The Origins of Arabic Poetry : 441

(٢١٢) انظر النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي لمحمد ، أحمد الغمراوي : ١٦١ ـ ٢٠٧ .

(213) The Origins of Arabic Poetry : 442

(٢١٤) دراسات المستشرقين : ١٣١ .

(215) The Origins of Arabic Poetry : 443

(216) The Origins of Arabic Poetry : 443

(٢١٧) انظر النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي لمحمد أحمد الغمراوي : المقدمة ي ز .

(218) The Origins of Arabic Poetry : 444

(٢١٩) نفسه الصفحة ذاتها .

(٢٢٠) نفسه الصفحة ذاتها .

(٢٢١) سبقت الاشارة الى نقل «الدكتور طه حسين» الفكرة بنصها من «مرجليوث» . انظر : في الأدب الجاهلي : ٧١، ٧٢

(222) The Origins of Arabic Poetry : 446

(٢٢٣) نفسه : ٤٤٧ .

(٢٢٤) انظر في ذلك القيان والغناء في العصر الجاهلي للدكتور ناصر الدين الأسد ، نشر دار المعارف بمصر .

(٢٢٥) دراسات المستشرقين : ١٣٢

(٢٢٦) المرجع السابق : ٢٠

(227) The Origins of Arabic Poetry : 447

(228) The Origins of Arabic Poetry : 447

(٢٢٩) عَدَّ «تيودور نيلدكه» ١٥ الف بيت من الشعر الجاهلي وحده ، وكان ذلك في كتاب أصدره عام ١٨٦١ م ، وقد عثر بعد ذلك على نصوص جاهلية كثيرة حُققت ونشرت ، ربما تصل بأبيات الشعر الجاهلي إلى أضعاف هذا العدد (انظر رأي نيلدكه في دراسات المستشرقين : ٦٠) .

(٢٣٠) دراسات المستشرقين : ١٤١

قدم البحوث التي ضمها هـذا المجلد
(حسب الترتيب الأبجـــدي للأســـماء)

١ ـــ **الدكتور التهــــامي نقـــرة** أستاذ بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ـــ الجامعة التونسية ـــ نهج علي طراد ـــ تونس .

٢ ـــ **الدكتور جعفـــر شيـخ ادريس** المعهد العالي للدعوة الإسلامية ـــ جامعة الإمام محمد بن سـعود الإسـلامية ـــ الرياض .

٣ ـــ **الأستاذ صـلاح الدين هاشم** أستاذ الجغرافيا ـــ جامعة كولومبيا .

٤ ـــ **الدكتور عبد العـزيز الدولاتلي** باحث بالمعهد القومي للآثار بتونس ـــ باطحاء الجنرال ـــ تونس .

٥ ـــ **الدكتور عبد الوهـاب بوحديبة** مدير مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ـــ ٢٣ نهج اسبانيا ـــ تونس .

٦ ـــ **الدكتور عمــاد الدين خليل** المعهد الحضاري ـــ الموصل ـــ العراق .

٧ ـــ **الدكتور محمـد أنس الزرقـاء** مركز الاقتصاد الإسلامي ـــ كلية الاقتصاد والإدارة ـــ جامعة الملك عبد العزيز ـــ جدة .

٨ ـــ **الدكتور محمـد سليم العــوّا** مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج .

٩ ـــ **الدكتور محمــــد الســـويسي** أستاذ تاريخ العلوم ـــ الجامعة التونسية ـــ شارع (٩) افريل ـــ تونس .

١٠ ـــ **الدكتور محمــد طـه بدوي** أستاذ العلوم السياسية ـــ كلية التجارة ـــ جامعة الإسكندرية .

١١ ــ الدكتور محمد عابد الجابري — أستاذ الفلسفة ــ جامعة محمد الخامس ــ (١) زنقة امفال ــ بولو ــ الدار البيضاء ــ الرباط ــ المغرب الأقصى .

١٢ ــ الدكتور محمد بن عبود — باحث بمركز البحث العلمي (٤٤٧) اكدال ــ الرباط ــ المغرب الأقصى .

١٣ ــ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي — أستاذ الحديث النبوي بجامعة الملك سعود ــ الرياض .

١٤ ــ الدكتور محمد مصطفى هدارة — عميد كلية الآداب ــ جامعة طنطا ــ وأستاذ الأدب العربي ــ جامعة الإسكندرية .

١٥ ــ الدكتور مصطفى الشكعة — عميد الدراسات العليا والبحث العلمي ــ جامعة الإمارات العربية المتحدة .

أعد نصوصه للنشر :

من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم	من مكتب التربية العربي لدول الخليج
دكتور صالح خرفي	* دكتور علي بن محمد التويجري
* دكتور محمد صالح الجابري	* دكتور محمد سليم العوّا

ثمن النسخة : 5،5 دولارات او ما يعادلها.

مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ تونس